ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 36

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.
59253

SUMARIO

Págs.

OLTRA, FR. MIGUEL, O. F. M., *La causa formal de la justificación en Andrés de la Vega, O. F. M.* 5

ELORDUY, E., *Dos problemas morales en Cano y Suárez. En el IV centenario de la muerte de Melchor Cano († 30-9-1950)* 21

F. DÍAZ-NAVA, ADOLFO, *El dominio según la doctrina del Cardenal Lugo (1583-1660)* 35

LOPETEGUI, LEÓN, *Influjos de Fr. Domingo de Soto, O. P. en el pensamiento misional del P. José de Acosta, S. I.* 57

SEGOVIA, A., *Informe sobre Bibliografía Isidoriana (1936-1960)* 73

JUBANY, MONS. NARCISO, OBP., *El Concilio de Trento y la renovación de las órdenes inferiores al presbiterado* 127

YANGUAS ALVAREZ DE EULATE, AURELIO, *Las obras serviles* 145

ZALBA, M., *El Oficio Divino y sus diversas formas* 165

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

CARPENTIER, RENÉ, *A propósito del primado de la caridad en teología moral* 173

CABALLERO GARCÍA, JOSÉ, *Perfiles teológicos de la «Haurietis Aquas». Una gran obra: «Cor Jesu». Commentationes in Litteras Encyclicas «Haurietis Aquas»* 187

BARTINA, SEBASTIÁN, *II Conversaciones de Intelectuales. Poblet (9-11 septiembre 1960)* 195

BIBLIOGRAFIA

I. RECENSIONES: MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico-jurídico.*— HANSSENS, J. M., *La Liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère.*— THILS, G., *Santidad Cristiana. Compendio de Teología Ascética.*—GUITTON, J., *Jesús.*—BRIVA, A., *Colegio episcopal e Iglesia particular.*—ZURDO, M., *Las dos ciudades y el hombre nuevo.*—LICCIARDO, D., *Los errores protestantes sobre la Santísima Virgen María.*—PRADO, J., *Síntesis Bíblica* I. *Orientaciones* II. *Historia de la Revelación.*—PAUL-MARIE DE LA CROIX, *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel.*—BLINZLER, J., *El proceso de Jesús.*— SPADAFORA, F., *Diccionario Bíblico.*—AUGUSTIN, SAINT, *Oeuvres de. La Cité de Dieu, Livres I-XIV. Texte, trad. et notes.*—DALOZ, L.,*Le travail selon Saint Jean Chrysostome.*—RAHNER, K., *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui.*—TARANCÓN, V. E., *El Sacerdote y el mundo de hoy.*—ARNAUD, J.-ARNAUD, G., *Seminarios en estado de misión.*—HÄRING, B., *La loi du Christ, Théolgie Morale à l'intention des prêtres et des laïcs,* T. III.— PEINADOR, A., *Theologia moral de los Estados de Perfección.*— ARREGUI, A. M.ª, *Compendio de Teología Moral. Trad. por M. Zalba,* ed. 22 (5.ª cast.).—ZALBA, M., *Theologiae Moralis Compendium,* 2 tomos.—F. REGATILLO, E., *Casos canónico-morales,* t. II y III.—MC. FADDEN, CH., *Etica y medicina.* Trad.—*Doctrina Pontificia,* III. *Documentos Sociales.*—FRASER, E., *L'idea di «Guerra penale» da Vitoria a Suarez.*—SANTOS H., A., *Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su doctrina.*—VERNON, J., *Un Señor, una fe. Trayectoria de una conversión.*—GIOVANNETTI, A., *Roma habla a la Iglesia del silencio.*—XIMÉNEZ DE SANDOVAL, F., *La comunidad errante. Biografía de la primera Trapa española.*—TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Bartolomé Carranza Ar-*

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 136-137 ENERO - JUNIO 1961 VOL. 36

V.36
1961

zobispo.—BATLLORI, M., *Alejandro VI y la casa real de Aragón, 1492-1498.*—IGNACE, SAINT, *Journal Spirituel.*—GILMONT-DAMAN, *Bibliographie Ignatienne (1894-1957).*—ARINTERO, J., *Cuestiones místicas.*—FRAILE, G., *Historia de la Filosofía,* tt. I y II.—TREDICI, J., *Breve curso de Historia de la Filosofía.*—PECCORINI LETONA, F., *Gabriel Marcel: La «razón de ser» en la «Participación».*—ZAVALLONI, R., *Educación y personalidad.*—MESA, J. M., *Servir es amar.*—SOBREROCA, L. A., *La Iglesia ante la Reforma de la Empresa.*—BLANCO PIÑÁN, S., *De los 21 a los 24 años. Segunda etapa de los jóvenes por dentro.*—GERBIER, T. A. M., *Verdadera práctica de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.*—CAPRILE, G., *Vocazione cristiana. Conosci te stesso.*—LALLEMANT, L., *La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jesus.*—LALLEMANT, L., *Doctrina espiritual.*—PÍO XII, *La voz del Papa, Encíclica «Haurietis Aquas» sobre el culto y devoción al Corazón de Jesús.*—GALTER, A., *El nuevo Papa Juan XXIII.*—CORREDOR GARCÍA, A., *Lucía de Fátima dice...*—AUGUSTINUS, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 205

II. NOTAS BIBLIOGRAFICAS 237

CRONICA: XX Asamblea de Estudios Marianos (Valle de los Caídos, 13-17 septiembre 1960) por *Francisco de P. Solá.*—XX Semana española de Teología (19-24 septiembre 1960) por *Cándido Pozo.*—Reunión Internacional de Estudios Isidorianos de León, por *Félix Rodríguez.*—Necrología, por *M. Q.* 249

LIBROS RECIBIDOS 273

CON CENSURA ECLESIÁSTICA, RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1961 SON:

España	119	ptas.
Extranjero	3,75	dólares
Número suelto	35	ptas.
Número atrasado	40	»

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid (3).

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

RAYCAR, S. A. Impresores. Madrid.

La causa formal de la justificación en Andrés de la Vega, O. F. M.

La ínclita Compañía de Jesús, siempre en vanguardia contra las herejías, dedica especial atención al franciscano Andrés de la Vega, insigne colaborador en la empresa común. El centenario de su muerte no podía pasar desapercibido a los estudiosos.

Como hermano de hábito del gran segoviano, acepté gustoso la invitación de colaborar, en la medida de mis fuerzas, a que se conozca en el mundo teológico tan relevante figura. No pienso estudiar todo el tratado *De Iustificatione* y dar una reseña superficial de su contenido. Tampoco pienso repetir los pensamientos ya expuestos en mi libro «Die Gewissheit des Gnadenstandes» (Düsseldorf 1941). Sólo quiero hacer resaltar un punto muy concreto de su doctrina de la justificación, la Causa Formal de la misma, proyectando sus pensamientos a los problemas que nos plantea hoy día el neoprotestantismo de Carlos Barth. De esta suerte, Vega cobra actualidad y nos prepara para enfrentarnos con las modernas herejías que, sin duda alguna, tendrán que ser estudiadas en el próximo Concilio Ecuménico, anunciado por nuestro Santo Padre, felizmente reinante.

El mejor apologeta del libro *De Iustificatione* de Andrés de la Vega es el Doctor de la Iglesia San Pedro Canisio, bajo cuyo patronazgo se publica la obra en Colonia en el año 1572. En la dedicatoria al Conde Ernesto, Duque de Baviera y administrador de Freising, pone de relieve, con enérgicas palabras, la importancia y utilidad de la doctrina de Vega. El Santo Doctor describe las enmarañadas opiniones de los contrarios, en un dogma tan fundamental, y se lamenta del desprecio con que los protestantes tratan la sentencia de los Padres y da los motivos por qué él se ha decidido a dar publicidad a la obra de Vega en Alemania. Aunque circulan innumerables comentarios católicos sobre el tema de la justificación, escritos con gran erudición y de gran utilidad, me ha parecido el mejor, por su amplitud y profundidad, el de Andrés de la Vega, cuyas enseñanzas,

recopiladas en un solo volumen, merecen que corran en manos de lectores interesados y responsables. Andrés de la Vega fue uno de los varones más destacados, tanto en ciencia como en santidad, que asistieron, desde un principio, a las reuniones conciliares. Andrés de la Vega pertenece a los doctores de primera línea del Concilio de Trento [1]. Si se quiere tratar la doctrina católica sobre la justificación, exponerla y defenderla, no se puede prescindir del Comentario escrito por Vega [2]. Miguel de Medina dice a la obra de Vega: «Andreas Vega lib. quindecim, quibus contra Calvinum et quosdam alios haereticos insanias tam potenter fundit, ut non immerito eius immaturam mortem catholici doleant» [3].

El epitafio de su sepulcro reza:

Conditio luculentissime opere
Patria Segoviensis
Laurea Salmantinus
Ad tridentinam Synodum
Adnumeratus
Condidit luculentissime opere
De iustificatione
Profesione Minor
Religione Maximus
Inter summos theologos
Obiit Salmanticae
Anno MDLX
Ascendit hic iustificatus a Deo in Domum aeternam.

I.—Vega frente a la Doctrina «Reformada» sobre la causa formal de la justificación

Existen innumerables monografías y estudios sobre la Justificación en los escritos de los Reformadores. Sería, por tanto, prolijo extendernos en materias por todos ya conocidas. Solamente soslayamos aquellos puntos que se relacionan con nuestro tema y que Vega aporta para mejor comprensión de su tesis sobre el momento formal de la justificación.

Según los Reformadores, Dios pone en el alma humana un nuevo principio vital, por el que ésta queda interiormente trasformada y regenerada. Después de la justificación el cristiano queda blanco como la nieve. Pero esta pureza no es nuestra, sino extraña a nosotros. El Señor nos adorna y reviste con su pureza y su justicia. La persona,

---

[1] Andrés de la Vega, *De iustificatione doctrina universa*, libris XV (Coloniae 1772). Prólogo. Las citas de Vega están tomadas de esta edición.

[2] Anonymus, *Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen:* Kath. 43 (1863) II, 317.

[3] *De recta in Deum Fide*, l. I, c. IV, p. 5.

en sí misma considerada, por más santa que sea, será siempre negrura y fealdad [4]. Dios no puede ver en nosotros pecado alguno, aunque nos encontremos agobiados por el peso de los mismos. El solo ve la preciosa sangre de su Hijo y Señor nuestro. Esta sangre es como el vestido que se nos entrega para que podamos comparecer ante Dios. Solo así nos considera justos, santos e inocentes. Si el cristiano siente el instinto pecaminoso, que no se moleste más, pues debe considerar sus pecados, no en su conciencia y persona, sino en Cristo, a quien Dios entregó los pecados de la humanidad para su expiación y superación. Así puede decir: los pecados no son míos, porque no están en mí, me son extraños, pertenecen a Cristo que cargó con todos y, por consiguiente, no pueden dañarme [5]. La justificación luterana significa declarar a alguien justo, libre del pecado y del castigo, por la justicia de Cristo «quae a Deo fidei imputatur» [6]. Nuestra justicia es externa, es un acto forense por el que el creyente queda libre de la pena que merece el pecado, pero no del mismo pecado. Es una simple declaración «pro foro externo» [7]. Sólo exteriormente cambian las relaciones de Dios con los hombres. La relación de enemistad pasa a ser relación amistosa. Su interior, empero, permanece inalterable, sigue siendo pecador en el pecado. En sentido luterano, el proceso orgánico de la justificación se convierte en una completa escenografía mecánica en donde el hombre juega el papel de payaso. Se le librará de la pena merecida por el pecado, pero no del pecado mismo. El hombre será solo considerado justo por los méritos de Cristo [8]. Todo lo que emana de nuestra voluntad es malo y todo lo que procede de la inteligencia es error y loca ceguera. El único camino que queda libre al hombre para las cosas divinas es oscuridad, error, maldad, productos de una inteligencia perversa y de una voluntad lanzada al pecado [9].

La causa formal de la justificación luterana será la justicia de Dios, como manto externo que no roza la esencia del alma. La santidad radicará en algo externo a nosotros, en un acto forense.

Vega escribe su tratado *De Iustificatione* [10] para dejar bien sentada la doctrina católica y para combatir las falsas teorías luteranas. El punto culminante en el proceso de la justificación es la causa formal

---

[4] Cf. DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses* (Resgensburg 1848), p. 59.

[5] Cf. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwiklung* (Mainz 1904), p. 696.

[6] *Solid. Declar. III de fide*, párrafo II, p. 655.

[7] *L. c.*, párrafo 48, p. 664.

[8] *Institutio religionis christianae* (Berolini 1846), II, 22.

[9] DÖLLINGER, *l. c.*, III, 32.

[10] VEGA, l. VII. *De causis iustificationis*, c. XXI, p. 159.

de la misma, por ser ella la que da realidad a la denominación que expresa. Así la blancura es la causa formal de lo blanco y la sabiduría causa formal del sabio. Algunos modernos, prosigue Vega, afirman que por la justicia de Cristo somos formalmente justos, porque Dios así nos acepta y reconoce. Esta manera de pensar es absurda, pues, malamente puede justificarnos lo que en realidad no está en nosotros. Igualmente es absurdo el sistema de la imputación que invocan los luteranos. Imaginaos dice Vega, que Pedro es enemigo del rey por crímenes que ha cometido, y que el hijo del rey, por mandato de éste, le ofreciera al rey un gran obsequio, para satisfacer por los crímenes de Pedro. El rey acepta la reconciliación con Pedro por la oferta que le hace el príncipe. Pero la justicia no radica en Pedro, sino en el hijo del rey, es algo externo y superpuesto a Pedro [11]. La justicia que propone Lutero se parece a la de Jacob, el cual, no perteneciéndole el derecho de primogenitura, se revistió con las ropas de Esaú, que esparcía fragancia olorosa, por la que mereció la bendición del padre. Así el cristiano, acercándose a Cristo, participa de su pureza y de los aromas de su divina santidad. En una palabra, la justicia luterana no lleva consigo el hábito inherente, sino sólo un manto que cubre las iniquidades [12].

La fe, según Lutero, aprehende a Cristo, que es la forma que ornamenta e informa la fe. Cristo será la causa formal de nuestra justicia y no la caridad informante. Cristo habita en el corazón del hombre por la fe. A esto se llama justicia cristiana, por la que Dios nos considera justos y nos concede la vida eterna [13]. Vega responde a estos argumentos luteranos diciendo que ni los ángeles, ni nuestros primeros padres, antes de la caída, fueron justificados por la imputación de la justicia de Cristo, sino por la justicia inherente o gracia infusa. La Redención es la vuelta al estado primitivo de santidad, por la que nos hacemos semejantes a los ángeles. Además, lo que no es consubstancial al sujeto no puede denominarle formalmente, con denominación absoluta. Así la blancura no me hace blanco, ni la bondad bueno, ni la sabiduría sabio, si estas cualidades no están ya en mí. Si la justicia de Cristo sencillamente se nos imputa, no radica en mi ser, es algo exterior a mí, es sólo el manto que esconde mis pecados. Sabemos que en las cosas naturales no puede darse el caso de que una e idéntica causa eficiente y formal produzca el mismo efecto. Pero en sentido luterano la justicia imputativa es causa eficiente y formal, pues por ella somos justos [14].

El proyecto del segoviano, que el Concilio Tridentino hizo suyo,

---

[11] Cf. MARTIN LUTHER, *Com. epist. ad Gal.*, c. 2.
[12] VEGA, l. VII, p. 161, c. 21.
[13] LUTERO, *Com. ad Gal.*, c. 2.
[14] VEGA, l. VII, p. 162.

estableció como doctrina inconmovible: «Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, Anathema sit» [15].

II.—La doctrina de Vega sobre la causalidad formal y el neoprotestantismo de Karl Barth

Quisiéramos ser justos al valorar las modernas corrientes teológicas protestantes. Tratamos de entenderlas y, desde un punto de vista histórico y sujetivo, en cierta manera, justificarlas. Creo que uno de los caminos más expeditivos para acercarnos a nuestros hermanos, desviados del auténtico camino, es el reconocer ciertas realidades históricas innegables y procurar enmendarlas con nuevas actitudes.

No cabe duda que dentro de los ambientes universitarios católicos el reconocimiento de los dogmas, de los que nunca se dudó, fue más o menos, un reconocimiento jurídico. Se los consideraba como algo que hay que aceptar. Faltaba la alegría religiosa que da la verdad. En parte se quería mantener a toda costa la posición científica de las demás disciplinas teológicas, sin dar preponderancia a la dogmática. Sin darnos cuenta, la teología católica estaba empujada por un resentimiento peligroso frente a las demás facultades. Por eso, en algunos casos, la teología tomaba caracteres de compromiso. Por otro lado, la teología científica protestante se caracterizaba por su aversión declarada al dogma. Era su tragedia. En las clases de teología protestante se hablaba, más que de las cosas que se deben creer, de aquellas que no es necesario que se crean. Se buscaba con insistencia la esencia del cristianismo, y la revelación quedaba relegada a una pura fantasía sin base.

Barth reacciona enérgicamente contra este estado de cosas y tiene la osadía de hablar de Dios, de volver a los dogmas, ya que los hombres son incapaces de decir nada de Dios. Barth, sin duda alguna, es llevado por un «pathos» grandioso de seriedad y franqueza interior. Pero todas estas virtudes, dignas de todo encomio, no son suficientes para fundamentar una teología. Sicológicamente comprendemos la actitud de este incansable buscador de Dios y quisiéramos llevarle hasta el secreto agustiniano de haberlo encontrado en el centro de su alma. Barth, cansado de tibiezas religiosas, se lanza violentamente a la ofensiva, cayendo en el extremo opuesto. Su teología podríamos llamarla del absoluto.

La revelación y la fe son obra de un absoluto tan radical que, partiendo de los conceptos humanos y de las cosas del mundo, no

---

[15] *Conc. Trid.*, Can. 112. *De iustif.*

podrá nunca captarse, ni siquiera analógicamente. De aquí a un nihilismo teológico no hay ningún trecho, aunque Barth proteste contra este calificativo. La particularidad del pensamiento teológico de Barth consiste en navegar por el aire, sin ningún punto de referencia. Podríamos afirmar que el «ignorabimus et ignoramus» o el «credo quia absurdum» caracteriza su pensamiento.

Según él todo ímpetu vital es la muerte y, por consiguiente, todo lo que aquí vive está bajo el juicio de Dios, bajo la destrucción y corrupción. Se trata en esta teología de una antinomia esencial, de una polaridad fundamental entre este mundo y el mundo de Dios o de la vida. No existe ninguna relación que conecte al mundo con Dios. Lo divino sólo puede ser concebido como milagro absoluto, como paradoja, como absurdo, acontecimiento que de ninguna manera puede determinarse con predicados positivos.

Con esto rompe Barth con todo el idealismo y racionalismo del siglo pasado y, con toda radicalidad y crudeza, intenta un nuevo sentido para las realidades sobrenaturales, Dios y la revelación, dentro del protestantismo. Barth está influenciado por las corrientes apocalípticas-dialécticas de Kierkegaard, del hombre de eternidad de Dostojewski y de la reverencia absoluta de Overbebeck a lo divino. Toda su doctrina está dominada por un radical y cósmico dualismo del ser en todas sus relaciones:

No existe más hombre que el hombre viejo. Todo predicado, todo juicio valorativo que se haga del hombre se refiere sólo y exclusivamente al hombre pecador [16]. La muerte del hombre viejo, la supresión de mi identidad con él, significa, también, la anulación de la unidad con mi cuerpo. Como hombre nuevo no soy hombre viviendo en este mundo y con este cuerpo temporal, real y humano con la concretez del «Dasein». El estar ahí «Dasein» y ser así = Sosein experimentan la crisis más radical por la resurrección de Cristo. Esta me pone en relación con el nuevo hombre invisible con el cual yo, crucificado con Cristo, soy idéntico [17].

La justificación es imagen viva de la resurrección de Cristo de entre los muertos. La Resurrección no es un acontecimiento de dimensiones históricas, como los demás de la vida de Jesús, sino un hecho «inhistórico», es decir, una relación o proyección de su vida histórica a su fundamento en Dios. Así, la virtud de la Resurrección, como necesidad y realidad en mí y como caminar «in novitate vitae» [18], no se encuentra en mí, ni como pasado, ni como presente, ni aún como futuro, entendiendo este futuro como acontecimiento o hecho;

---

[16] KARL BARTH, *Der Römerbrief*, p. 177 (Zürich 1954). Las citas están tomadas de esta edición.

[17] BARTH, *l. c.*, p. 179.

[18] Rom 6, 4.

se trata de algo más allá del mundo del tiempo y del hombre [19]. La justificación del hombre es en la doctrina de Barth una proyección a un «futurum resurrectionis». La fuerza de la Resurrección de Cristo, según él, causa formal de la justificación, será una realidad autónoma, existente en sí y absolutamente diferente de todas las realidades existentes, que crea en el alma un vacío que se llena con la gracia de Dios, pero en el más allá. El hombre visible, el que existe, el que camina con dos piernas, es lanzado contra el muro y experimenta la crisis y la problemática de sí mismo con toda tragedia [20].

Barth no las emprende contra el Catolicismo, como lo hicieron Lutero y Calvino, sino contra aquellas direcciones teológicas protestantes que, olvidando la revelación objetiva, fundamentaban todo el edificio teológico sobre una experiencia religiosa (Schleiermacher), llegando a una antropología o fenomenología de la conciencia religiosa. Con ello se proclamaba la humanización de la revelación y se llegaba a un relativismo y a un pragmatismo religioso. La revelación perdía su carácter esencialmente sobrenatural y se convertía en un racionalismo mezclado con mística romántica y sentimental.

Barth nos da la sensación del hombre airado y fogoso que, en un intento de remediar males, pasa al extremo opuesto, confundiendo la reconciliación y redención con la justicia.

Vega nos dirá, con serenidad de ánimo, que la redención y la reconciliación, siendo algo extrínseco, conviene a Cristo «formaliter». Así, el precio que se da por la redención de un cautivo llamamos su redención; y los méritos de Pedro, que nos reconcilió con el rey, puede llemarse nuestra reconciliación. Pero la justicia es, por su misma naturaleza, algo intrínseco a nosotros e inherente. Por lo tanto, sólo en sentido figurado podemos hablar de un acto extrínseco a nosotros, tanto si es un acto de Dios como de Cristo [21]. «Denominatio justi absoluta est, non respectiva» y, por consiguiente, requiere algo intrínseco. Aún en el caso de que por el amor de Dios y la justicia de Cristo nos llamásemos gratos a Dios, y esto es suficiente para ser justos, aun entonces, no podríamos afirmar que «formáliter» fuéramos justos, en virtud del amor de Dios por la justicia de Cristo, sino que el amor y la justicia serían las causas eficientes [22]. Y cuando Dios justifica a alguien por los méritos de algún santo, que se lo suplica, como sucedió a S. Pablo por los méritos y ruegos de S. Esteban [23], la causa formal de los así justificados no es la justicia del que pide, pues ésta tiene sólo carácter de causa eficiente. Cristo será la causa eficiente

---

19 BARTH, *l. c.*, p. 175.
20 BARTH, pp. 174-175.
21 VEGA, l. VII, c. 23, p. 163.
22 VEGA, *l. c.*, p. 164.
23 AUGUSTINUS, fer. 4. *De sanctis.*

de nuestra justificación [24]. Los pecadores no son justificados por la justicia de Cristo, ni como comunicada a nosotros y hecha, en cierta manera, nuestra. Para producir un efecto único basta una sola causa formal. Así no son necesarias dos causas formales para que seamos sabios. Una sola forma presta, de hecho, la sabiduría. Ni tampoco se exigen dos formas de blancura para concretar lo blanco. Esto podemos aplicarlo a todos los efectos formales, ya que todas las formas, tanto absolutas como relativas, son suficientes para denominar la concretez formal respectiva. Basta la justicia inherente o infusa para hacer al hombre justo. Es, por consiguiente, extraño a todo recto pensar, además de la justicia inherente al alma añadir otra diferente, es a saber, la imputativa de Cristo [25]. La justicia de Cristo, por la que nos justificamos, no es aquella justicia indecible que existe en El en acto, sino las obras sublimes de justicia que hizo, que ya sucedieron y que no están tampoco en acto. Si no están en acto, no pueden formalmente justificarnos [26].

Si todo el interés de Barth consiste en recalcar la absoluta trascendencia de la justificación y lo «inhistórico» del acto de la justificación, la doctrina de Vega puede darle motivo de repensar sus ideas y asentarlas sobre una base más firme y sólida. Mucho más esencial, sigue diciendo Vega, es para nuestra justificación la misericordia y caridad del Padre Celestial que la justicia de Cristo, y, sin embargo, a nadie se le ha ocurrido decir que ellas son causas formales de nuestra justificación. Cuando S. Pablo, hablando de Cristo, dice: «Qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et santificatio, et redemptio» [27], y S. Juan [28], «ipse est propitiatio pro peccatis nostris» se refieren sólo a la justicia meritoria y eficiente, no a la formal. Cierto que Cristo hizo justicia entre Dios y nosotros, y es el autor y el consumador de nuestra justificación. Así decimos de Cristo que es nuestra sabiduría, porque en El y por El adquirimos la auténtica sabiduría. Lo mismo debemos interpretar los lugares de la Escritura en donde se advierte que Cristo es «pax nostra» [29]. Del Espíritu Santo se dice que es la remisión de nuestros pecados, porque por El se nos concede la remisión de los mismos, etc., etc. [30].

La sentencia más probable y común entre los doctores y teólogos de la Iglesia, antes del Tridentino, era que la causa formal de nuestra jus-

---

[24] VEGA, *l. c.*, p. 163, c. 22.
[25] VEGA, *l. c.*, p. 161, c. 21.
[26] VEGA, *l. c.*, p. 164, c. 23.
[27] 1 Cor 1, 30-31.
[28] 1 Io 2, 3.
[29] Eph 2.14.
[30] VEGA, *l. c.*, 3, p. 162.

tificación consistía en una cualidad creada que informa el alma de los justos y que permanece en ella como hábito de orden completamente sobrenatural. El Concilio Vienense consideró esta sentencia como la más probable, los escolásticos como verdad de fe. El Tridentino formuló definitivamente: «Si quis dixerit, homines sine Christi iustitia per quam nobis meruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse, a. s.» [31].

La gracia increada o la santidad increada de Cristo no hace superflua, en el alma humana, la gracia creada, como propiedad sobrenatural de la misma, antes al contrario la compenetra e ilumina, como el sol naciente el firmamento oscuro. La gracia santificante es la forma de vida por la que un alma creada se santifica. Una forma de vida increada, como es la santidad de Cristo, no puede ser la santidad adecuada de lo creado. Puede compenetrar al alma, pero al hacerlo le da una perfección limitada, la única que puede recibir, de armonía con sus posibilidades, y que adecuadamente la santifica. Así como al pronunciar una palabra ésta despierta en el que la oyó pensamientos, sentimientos, deseos y resoluciones, de la misma manera, al fluir la divinidad del Verbo al alma humana, produce estas realidades sobrenaturales que llamamos gracia. Esto que valga sólo como una comparación. La plenitud de la gracia santificante de Cristo creada es, en primer término, una prerrogativa sobrenatural y, en segundo término, es poder para merecer la gracia para todos nosotros, capaces de recibirla, y producir en nuestra vida sobrenatural movimientos y sentimientos vitales del mismo orden; es la «gratia Christi capitis ad membra» [32].

El neoprotestantismo de Barth no puede ser encuadrado en un marco sistemático y lógico. El tema de la justificación le absorbe por completo y, queriéndose salvar de compromisos humanos, se precipita en el caos nihilista. Una clara y sensata inteligencia, como la de Vega, podría encauzar la enorme dosis de voluntad de redención de Barth.

III.—Pesimismo protestante y optimismo católico en la doctrina de la justificación

La teología de Barth da a la vida cristiana un tono agrio e insoportable. El cristianismo, con sus valores e instituciones, desaparece de las manos ante el absurdo del sí y del no, ante la antinomia que cerca todo lo creado. Lo sublime, lo consolador del Evangelio es trasladado, a las malas, del más acá al más allá, del mundo visible al mundo invisible. Aquí sólo queda lo problemático, el pecado, la «ira Dei». El

---

[31] Vega, *l. c.*, c. 22, p. 162; *Conc. Trid.*, Can. 10.

[32] Duns Scotus, *Ox.*, prol., q. 3, n. 16; Bonaventura, *Sent.* 3, d. 20, a.un., p. 4, concl. 2.

pesimismo ético, religioso e incluso cultural extiende su negra sombra sobre todo lo existente. Puede con el tiempo atenuarse este pesimismo, en los piadosos, con una sonriente resignación, pero el fondo está dominado por un sentimiento de soledad e impotencia. Este sentido decadente enerva todas las iniciativas creadoras y espirituales. El fuerte se sobrepone a este complejo y procurará acomodarse lo mejor que pueda en el más acá, prescindiendo del más allá, que sólo pertenece a Dios. De ahí a la negación de Dios y a la afirmación absoluta de este mundo no hay más que un paso. Los extremismos de Barth son altamente peligrosos para las masas populares.

No obstante esta actitud de Barth, encontramos en *Römerbrief* de todo y para todos los gustos. Unas veces es nihilista, otras dualista, aquí se acerca al catolicismo, allí se aparta del luteranismo [33]. De todas formas la vehemencia de sus escritos debió sentar en los medios teológicos protestantes como petardo en plaza pública.

La teología dialéctica de Barth es nihilista porque no puede decir nada de Dios, aunque sea en sentido analógico. Entre Dios y el mundo existe un abismo que no permite conocer a Dios por las cosas creadas. Este abismo sólo puede ser superado por su Verbo a los hombres, por la revelación, que debe justificarse por sí misma. Toda otra prueba racional se hace imposible. El contenido de la revelación sólo puede determinarse por predicados contradictorios y dialécticos. Como la contradicción entre Dios y el mundo es real (dualismo), frente a Dios no cabe un sí o un no (sic et non), sino una afirmación y una negación a la vez. El conocimiento sólo es posible si nos lleva hasta el límite donde exclamamos: ¡Basta! Toda preocupación filosófica de Dios es titanismo y pecado [34]. La fe manifiesta la iniciativa del momento absoluto de la justicia divina. Es una paradoja, no racional ni irracional, sino esencialmente antirracional, que se realiza al margen de todo esfuerzo ético-religioso [35].

Tanto Bruner como Barth saltan la línea del luteranismo y calvinismo y dejan la certeza de la gracia, parte fundamental del luteranismo, en una vía completamente muerta.

¿En qué puntos se roza Barth con la teología católica? Comparte el dogma fundamental de la diferencia cualitativa y esencial entre Dios y el mundo, la doctrina de la estricta trascendencia de Dios, la gratuidad de su acción redentora y el convencimiento absoluto de la necesidad de la gracia. Aunque los católicos rechazamos la absoluta predestinación «ad mortem», admitimos que el primer contacto de Dios con los hombres, la «prima gratia», que sirve de fundamento al desarrollo sobrenatural del hombre, es puro regalo de Dios, para el cual

---

[33] BARTH, *l. c.*, p. 168.
[34] *L. c.*, p. 168.
[35] BRUNNER, *Philosophie und Offenbarung*, p. 21.

ni nos podemos disponer ni tenemos derecho alguno. También la perseverancia en la gracia de Dios no se consigue sin su auxilio especial. La doctrina de la justificación, en sentido católico, corona el dogma de que la redención humana ad gratiam et ad gloriam es un acto soberano de la libertad divina. También para el católico sería titanismo el pretender, con sus esfuerzo y diligencia, conseguir la justificación.

Barth, como reformado que es, tiene de común con Lutero y Calvino la doctrina de la «sola fides», «sola scriptura», «actus forensis», etcétera. La «sola fides» tiene, sin embargo, en Barth características muy diferentes que en Lutero y Calvino. No se debe olvidar que desde que William Wrede publicó su popular «Paulus» en 1907 la teología protestante se siente cada vez más inclinada a interpretar la «antítesis» paulina de gracia y ley, fe y obras, no como una contradicción entre la fe y el acto moral, sino como una reacción contra el fariseísmo y su interpretación literal de la ley. La fórmula paulina de la justificación por la fe es, según su contenido positivo, una confesión de la gratuidad de la gracia. Se trata de la justificación en la que S. Pablo considera necesarias las obras como consecuencia de la fe. Porque la fe debe actuar en el amor y si vivimos en el espíritu debemos también caminar con él [36].

Vega dirá a este propósito: los que han sido justificados poseen la fe infusa, que es un hábito permanente que nos dispone a aceptar, de buen grado, todo lo revelado por Dios. Si no existe el hábito de la fe en los justificados, no podremos llamar creyentes a los niños bautizados, antes del uso de razón, ni a los adultos en el estado onírico. El justo siempre posee la justicia o la caridad, por la que es grato a Dios y le ama. En la epístola a los Hebreos se dice que sin la fe es imposible agradar a Dios [37]. Pero los niños recién nacidos y bautizados son gratos a Dios, y esto no precisamente por el acto de fe, que en ellos no puede existir, sino por el hábito infuso de la fe por el que creen y se salvan. De lo contrario tendríamos que aplicar a estos inocentes y regenerados por el bautismo aquellas palabras: qui non crediderit condemnabitur [38], lo cual es un absurdo [39].

En cuanto al «actus forensis» nos es difícil pensar que Barth le dé el sentido luterano cuando escribe: Por la gracia morimos al pecado [40]. No crecemos en su raíz, no respiramos de su aire, no somos esclavos del mismo. ¿Cómo podríamos vivir sin él? [41]. Y al hablar de

---

[36] Cf. MÜNDLE, *Christliche Welt* (1925), núms. 44-45.
[37] Hebr 11, 6.
[38] Marc 16, 16.
[39] VEGA, *l. c.*, p. 166.
[40] Rom 6, 2.
[41] BARTH, *l. c.*, p. 170.

los efectos del bautismo nos declara con más concretez las características de la justificación: Ser bautizado significa ser zambullido, desaparecer en elemento extraño, ser envuelto por corriente purificadora. El que abandona esas aguas no es el mismo que se introdujo en ellas; éste ha muerto y el otro ha nacido. Con el que murió el bautizado no se identifica. El ser bautizado en la muerte de Cristo significa el triunfo de la exigencia más radical e incondicional de Dios sobre el hombre [42]. El justificado no sabe nada del pecado y lo rechaza fundamentalmente, no es pecador, es un hombre nuevo. La justificación es obra de Dios que transforma por completo al hombre [43].

Pero transformar es convertir una cosa en otra, es una creación y, por consiguiente, completamente diferente del «actus forensis». El hombre caído y como desconocido de Dios es reconocido como hijo suyo, objeto de su misericordia, de sus divinas complacencias y de sus amores. Porque la gracia ataca la misma raíz del pecado y por ella Dios nos ve limpios y puros [44]. Pero si ataca la raíz misma del pecado, Dios no sólo nos ve limpios, sino que somos limpios.

En la justificación, dice Vega, el perdón de los pecados y la santificación interior pertenecen al mismo proceso. No existe santificación sin perdón de los pecados, ni perdón de los pecados sin santificación. La justificación no puede ser una imputación de la justicia de Cristo, sino la santificación interior del justo [45]. La justificación es un renacimiento, una nueva vida que se da al justo. Los católicos no tenemos la pretensión de poder captar con nuestra pobre mente el milagro de la justificación de la gracia. La esencia íntima de la gracia santificante podemos conocerla sólo de una manera imperfecta y analógicamente. La gracia santificante es una realidad sobrenatural creada, infundida por Dios en el alma, que crea en ella una nueva manera de ser o cualidad inherente [46]. Además, siempre se admitió en la Iglesia, como doctrina firme y revelada, la creencia de que los sacramentos de la nueva ley contienen y causan la gracia, por la que somos justificados. Ahora bien, esto sería imposible si la gracia y nuestra justificación no fuesen algo creado inherente al alma y en cuya producción el sacramento ha sido la causa instrumental. El Tridentino declaró que cada uno de los justos recibe su propia justicia, lo cual no se concibe si nuestra justicia no es creada, un accidente creado e inherente al yo humano, una cualidad accidental [47]. El alma humana permanecerá siempre tal, pero, unida con la gracia, supera en virtualidad esencial a cualquier otro ser

---

[42] Rom 6, 3; BARTH, *l. c.*, p. 173.
[43] BARTH, *l. c.*, p. 171.
[44] *L. c.*, p. 170.
[45] *Conc. Trid.*, Denz. 796, can. 11 D. 821.
[46] *Cat. Rom.*, II, c. 2, p. 50.
[47] VEGA, *l. c.*, c. 24, p. 165.

natural. La gracia santificante existe de forma análoga a un accidente natural, pero, comparado con él, es un grado tan eminente que resulta más desemejante que semejante, precisamente por ser una realidad sobrenatural.

Creo que si se precisan bien los conceptos, como lo hace nuestro Vega, el neoprotestantismo puede encontrar muchas puertas abiertas a la verdad católica y evangélica.

IV.—La gracia santificante y la caridad

Vega quiere precisar el elemento formal de la justificación, la gracia santificante, que identifica con la caridad. Por sernos más familiar el concepto de caridad que el de gracia santificante, el análisis de ambos y su identidad real nos dará más luces para mejor estimar el milagro de la justificación.

La gracia santificante es la causa única formal de la justificación. Y ésta es un renacimiento [48], una renovación, es simiente de Dios en el alma por la que somos limpios, justos y santos [49]. Por la gracia santificante nos convertimos en hijos del Padre, miembros vivos del Cuerpo Místico de Cristo, herederos de la gloria, «consortes divinae naturae» [50].

Si consideramos a la gracia en su origen, podemos llamarla exterior a nosotros. Pero esta justicia que nos viene de afuera se inocula en el alma humana, de tal manera que está en ella, no como una posesión de la que se puede disponer a voluntad, sino como un fluir ininterrumpido de un regalo divino y del que somos responsables. Así como la creación es el «hic et nunc» del acto creador de Dios, así la justicia divina produce una continuada acción santificadora.

Pedro Lombardo había identificado la gracia santificante, causa formal de la justificación, con el amor y a este con el Espíritu Santo, lo cual es intrínsicamente imposible. Siendo el Espíritu Santo Dios no puede unirse con el yo humano, como causa formal, pues se caería en un panteísmo. Lo que se puede admitir es la analogía entre la Unión Hipostática y la unión de la gracia santificante con el alma del justo. Pero sólo en pura analogía, ya que no constituye una unidad personal, sino accidental. El yo de la naturaleza humana de Cristo es el yo del Hijo de Dios. El yo del justificado es muy diferente del yo del Espíritu Santo santificador...

Sto. Tomás de Aquino, S. Buenaventura y muchos teólogos posteriores admiten una diferencia objetiva entre el amor y la gracia. Ven en la gracia un ser que vivifica y compenetra el núcleo central del

---

[48] Io 3, 3-5; 8, 47.

[49] Io 1.13; 1 Cor 6,11; 2 Cor 5, 17.

[50] Rom 8, 11-15; 17, 29; 1 Cor 3, 16; 6, 19, etc.

alma humana, un estrato más profundo que la inteligencia, sentimientos y voluntad. La gracia está allí antes que las facultades se puedan diferenciar por sus actos. Es un ser espiritual en el que van incluidos inteligencia y voluntad. Es luz y ardor al mismo tiempo, luz ardorosa y ardor resplandeciente. La gracia da al hombre una nueva y sobrenatural existencia [51].

Al tratarse del amor el Seráfico Doctor tiene sus reparillos. El Espíritu Santo es la fuente y causa de la gracia, por ser amor personal. Todo amor de El procede. Aun el amor humano de caridad, dice San Buenaventura, tiene su causa ejemplar en Dios, no sólo como «amor essentialis», sino como «amor personalis». Por eso dicen los Santos Padres que el Espíritu Santo es el amor por el que los humanos aman a Dios, no sólo como causa eficiente, sino «a su modo» como causa formal. Digo «a su modo» porque aquí, en el justificado, no se trata de la perfección esencial del infinito amor, sino sólo en el sentido de que el Espíritu Santo, siendo amor personal, es la causa ejemplar de nuestro amor [52].

Vega tan amante de la tradición y respetuoso con el Angélico y el Dr. Seráfico, toma posiciones diferentes. Para él la gracia se distingue de la caridad sólo por una distinción de razón. En cuanto nos hace gratos a Dios llamamos gracia y en cuanto nos habilita y hace prontos y expeditos para amar, llamamos caridad. En realidad, no existe distinción, ya que en la amistad se incluyen estos dos efectos formales, ser amado por el amigo y amar al amigo [53]. San Agustín dice de la caridad que es verdadera, plenísima y perfectísima justicia [54]. En el capt. 70 de la misma obra afirma: incoada la caridad, se incoa la justicia; se progresa en la caridad, se progresa en la justicia. La caridad nos santifica y sola ella hace que no nos separemos de Dios, sino que nos adaptemos a sus exigencias [55]. El Santo Doctor define la virtud infusa como «bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur». Y en otro lugar afirma que «Caritas est perfecta virtus animi quae coniungit nos Deo, qua ipsum diligimus» [56].

Si analizamos la Sagrada Escritura y la doctrina de los doctores santos encontraremos idénticos efectos de la caridad y de la gracia: tanto una como otra justifican, borran multitud de pecados, salvan, es suficiente para la salvación, aplaca a Dios y nos hace agradables a El, es la señal que distingue a los hijos de Dios de los hijos de

---

[51] BONAVENTURA, *Sent.* 3. d. 17, p. 1, dub. 5; cf. KOENING HENRICO, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae* (Mundelein 1934), p. 74.

[52] *L. c.*

[53] VEGA, c. 26, p. 170.

[54] AUG., *De natura et gratia contra Pelagianos*, c. 42.

[55] AUG., *De moribus Ecclesiae Cath.*, c. 12 y 13.

[56] VEGA, *l. c.*, p. 169; AUG., *De libero arbitrio*, 1.2, cc. 18-19.

perdición, sin ellas nadie se puede salvar. Si coinciden tan perfectamente, que no se pueden separar la gracia de la caridad, no cabe pensar en la caridad informe que permanece en el alma como hábito, al igual que la fe y esperanza. Si la gracia tuviera alguna prerrogativa sobre la caridad sería, sobre todo, hacernos aptos para la visión beatífica. Pero esto lo hace también la caridad, que es amistad entre Dios y el hombre. Y así como entre los humanos la amistad es causa de mutuo amor, de la misma suerte, el motivo por el que Dios nos ama es la caridad. El mismo dijo: Quien me ama será amado por mi Padre [57].

Si la caridad nos hace amigos de Dios, con mayor razón nos hará gratos y aceptables a El, ya que no se concibe una cosa sin la otra. Si la blancura hace blancos, la sabiduría sabios y la fortaleza fuertes, también la caridad nos hace caros. La gracia y la caridad son inseparables e idénticas y sólo nominalmente podemos distinguirlas. San Pablo coloca a la caridad muy por encima de las demás virtudes [58]. «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis» [59]. El Apóstol no podía referirse sólo al acto de caridad, sino también al hábito. Nada son sin caridad los hombres: «nunc autem manent fides, spes, charitas: tria haec, maior autem horum est charitas» [60].

Y esta caridad que justifica y que se expansiona en actos es la que debiéramos tener bien arraigada en nuestros corazones para atraer a nuestros hermanos desviados del camino auténtico. Hemos intentado aprovecharnos de la doctrina de Vega para resolver un problema que se nos plantea y queremos dar una solución, la auténtica, la católica. Pero que sea la caridad la que dirija nuestras investigaciones. Vega adquiere de esta forma actualidad y le consideramos entre nosotros. La teología católica no puede nunca contentarse con ser portadora de los tesoros de los muertos, de espaldas a los problemas de nuestro tiempo. Ojalá que el centenario del gran segoviano sea motivo para dar un paso adelante en nuestros estudios teológicos poniendo al día a los grandes doctores. Esto no suele hacerse en estos últimos tiempos. No importa. Decía Chesterton que lo que es digno de ser hecho es digno de ser mal hecho. Por lo menos quedará un signo positivo, la buena voluntad de hacer una obra constructiva y de santo proselitismo.

Fr. Miguel Oltra, O. F. M.

---

57 Io 13, 21; Vega, *l. c.*, c. 25, p. 168.
58 Vega, *l. c.*, c. 25, p. 168; 1 Cor 12 y 13.
59 Rom 5,5.
60 1 Cor 13, 13.

Dos problemas morales en Cano y Suárez

En el IV centenario de la muerte de Melchor Cano († 30-9-1560)

Melchor Cano ha sido objeto de admiración extraordinaria y de discusiones apasionadas. Pero no es la admiración ni el interés polémico lo que da importancia al IV Centenario de su muerte. Esta fecha centenaria debiera ser un aviso para reflexionar sobre el interés que actualmente tendría un estudio profundo de su doctrina y de sus orientaciones, y sobre todo del gran sentido de responsabilidad universal que manifestó en su agitada y fecunda vida.

Melchor Cano, con sus luces y sus sombras, debiera contar con numerosos estudios biográficos y doctrinales dignos de su poderosa personalidad, hoy de particular interés tanto por el actual escepticismo y apatía respecto de temas morales, como por la creciente desvalorización de las doctrinas y criterios del período tridentino.

«Estudios Eclesiásticos» quiere conmemorar hoy al gran teólogo del Concilio de Trento, autor de la obra inmortal *De locis theologicis*, con el deseo de contribuir a suscitar el interés por los problemas eternos que dejó planteados el más ilustre discípulo de Francisco de Vitoria.

Entre los temas suscitados o promovidos por Melchor Cano se ha escogido la naturaleza del ser moral, cuestión básica para orientar los estudios de la ciencia moral y del sentido humano de la responsabilidad personal y colectiva. Sería ajeno a las dimensiones de un artículo el desarrollo de un tema tan arduo y tan importante. Un trabajo comparativo entre Melchor Cano y Francisco Suárez, en el que se recojan algunos textos esenciales para la historia de una doctrina tan capital, es un presupuesto documental imprescindible para replantear un problema que preocupó a la generación postridentina y más tarde a Kant, sin que hasta el presente se haya creado un ambiente conceptual suficientemente rico para el estudio de asunto tan básico y necesario.

El análisis de las relaciones entre el ser y la conducta exige un interés científico inmensamente superior al que goza en el pensamiento moderno. Desearíamos que el examen documental de la primera fase de la controversia sobre la naturaleza del ser moral, en la que después de Cano intervinieron pensadores como Medina, Vázquez y Suárez, contribuya a valorar la perenne actualidad del gran teólogo a cuyo honor dedicamos este trabajo en el IV Centenario de su muerte.

DOS PROBLEMAS MORALES EN CANO Y SUAREZ

1.—El ser moral

Según Beltrán de Heredia, «por octubre de 1550 comenzó Cano la cuestión 54 de la *prima secundae*, explicando las cuestiones 54-56 y 71-74 hasta el 24 de enero, en que recibió autorización para ir al Concilio de Trento» [1]. El mismo Beltrán de Heredia reproduce el comienzo del comentario de Cano a la *prima secundae* tomándolo del Cod. Ottob. lat. 289 de la Biblioteca Vaticana, que dedica los fols. 86-154 a las cuestiones 49-90 [2].En este Ms. o en el Ottob. 1050 y en el 23 del Patriarca de Valencia [3] habría que buscar un pasaje importante de Melchor Cano que hallamos discutido en Medina, Cobos, Suárez y Gabriel Vázquez. Se trata de la naturaleza del ser moral, tema tratado también por el mismo tiempo por Gaspar Casal, obispo de Leiría, una gran lumbrera de la Iglesia lusitana en el Concilio de Trento.

Dada la importancia del tema, creemos conveniente facilitar en cuanto sea posible la lectura de los pasajes relativos a esta cuestión suscitada por Melchor Cano, reproduciendo los Mss. menos conocidos e indicando también las obras de más fácil acceso donde se discute ese problema básico para el dogma, para la ética y para la teología moral.

a) *Bartolomé de Medina y Gabriel Vázquez (1577-1598)*

Bartolomé de Medina dio a conocer en su *Comentario in 1-2ae*, editado por primera vez en Salamanca el año 1577, las ideas de Melchor Cano acerca del ser moral tratando de la malicia del pecado. Después de las sentencias de Sto. Tomás, Cayetano, Vitoria, resume la opinión de Cano diciendo:

> «Sed subiungebat (Magister Cano) tertiam conclusionem: quod malum morale erat aliquid positivum, sed illud positivum erat ens rationis: quapropter non erat a Deo. Hanc conclusionem hisce ratio-

---

[1] Beltrán de Heredia, V., O. P., *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca:* La Ciencia Tomista 48 (1933) 185.

[2] *L. c.*, pp. 201-204.

[3] *L. c.*, p. 186.

nibus sibi persuasit. Nam bonitas virtutis, et in universum bonitas moralis est ens rationis. Ergo malitia moralis, licet sit entitas positiva, erit ens rationis. Antecedens ostendit. Nam bonitas moralis nihil aliud est, quam conformitas ad rectam regulam, quae conformitas relatio rationis est. Ex eo enim quod morale opus sit conforme regulae, aut difforme, non acquirit aliquam entitatem realem, sicut pannus, quod sit mensuratus ulna aut palmo, non acquirit aliquam entitatem realem ex eo quod mensurae sit conformis aut difformis. Hoc ipsum confirmatur. Nam malitia moralis nihil aliud est quam difformitas ad rectam rationem: haec vero difformitas relatio rationis est. Praeterea actus humanus habet speciem ex fine, quando non existit, ut constat. Nam infirmus appetit sanitatem, quam non habet. Sed conformitas aut difformitas, quae est inter actum humanum et tale obiectum, non potest esse relatio realis, siquidem relatio realis debet esse inter duo extrema realiter existentia: ergo tantum erit relatio rationis [4].

Bartolomé de Medina suscribe la opinión de Sto. Tomás interpretada por Cayetano y reprueba las sentencias de Vitoria y de Cano. Contra éste alega que en su teoría la virtud sería un ente de razón, no sería operativa del bien y pertenecería al predicamento de la relación y no de la cualidad.

En 1599 publicaba Gabriel Vázquez el tomo primero de su *Comentario in 1-2ae* apoyando la sentencia de Cano, pero no las razones en que la funda, reduciéndolas —como hemos visto— a la mensurabilidad de la recta razón (quod mensurae sit conformis) y a la inexistencia del fin especificativo al que tiende el acto moral (habet speciem ex fine, quando non existit):

«Hae tamen rationes mihi non probantur, non prior, quia... non omnia peccata ideo sunt mala, quia non cadunt sub mensuram rectae rationis aut legis, sed ideo aliqua sunt mala quia ex se naturae hominis disconveniunt, quatenus rationalis est: non posterior, quia pauca sunt eiusmodi peccata, ex ordine ad finem non existentem aut impossibilem» [5].

Vázquez funda la tesis de Cano en tres razones diversas. 1.° En los preceptos de la ley positiva, porque dependen de una voluntad libre, y por lo tanto la relación a dicha voluntad libre no es real, sino de razón. 2.° En los preceptos de ley natural, como la prohibición del hurto, que depende también de alguna condición libre, como es el dominio que libremente puede pasar de uno a otro. 3.° En los pecados de omisión, cuya malicia depende de la atención necesaria para que sea libre la omisión. De donde resulta que una misma omisión puede ser pecaminosa o indiferente sin ningún cambio. Por lo tanto, la moralidad no

---

[4] MEDINA, BARTOLOMÉ, O. P., *In 1-2ae*, q. 71, a. 6, *Quarta opinio*.
[5] VÁZQUEZ, GABRIEL, S. J., *In 1-2ae*, q. 71, a. 6 d. 95, c. 10, n. 46s.

añade nada positivo. En la crítica a las razones de Cano es de interés que Vázquez, además del dictamen de la razón reguladora, en algunos casos pone una exigencia de la naturaleza racional del hombre, no de la naturaleza racional en general, sea del hombre o de Dios.

b) *Suárez y Cristóbal de los Cobos (1581-1583)*

El nombre de Cristóbal de los Cobos va unido al de Suárez, como discípulo predilecto y defensor constante de las doctrinas suarecianas. Se conservan de él dos Mss. en la Universidad de Salamanca. En *Actas del IV Centenario de Suárez* dimos una relación del Ms. 1410. En el fol. 60 v F se dice sobre la bondad moral, que hay varias sentencias sobre su naturaleza: «1.ª Quod est relatio rationis, quod tenuit Cano, ut refert Medina 1-2ae, q. 71, a. 6.º» [6].

El Ms. terminó el 10-VIII de 1583. Una circunstancia importante es que Cristóbal de los Cobos expone en un tema fundamental de la Metafísica la doctrina incidentalmente tratada por Medina al explicar la malicia del pecado en la *1-2ae*. Por lo demás, Cobos refuta la sentencia de Cano, aunque sin conceder fuerza apodíctica a la refutación ni a los argumentos positivos a favor de su propia tesis, según la cual: «probabilius est bonitatem esse qualitatem realem». Una nota digna de atención es que Cristóbal de los Cobos sugiere a favor de la tesis de Cano, «quod moralitas est a Deo in eodem genere tamquam a causa morali hortante et movente» [7]. Otra nota importante es que la moralidad es *accidental* al acto de la voluntad [8].

El P. Cobos desarrollaba su teoría a base de la edición salmantina del Comentario a la *1-2ae* de Bartolomé de Medina publicada en 1577 y probablemente de apuntes de Suárez sobre la misma materia del año 1579. A esa fecha corresponde un Ms. Suareciano del Seminario de Valladolid *De beatitudine* (*In 1-2ae*, qq. 1-5), materia que volvió a comentar el año siguiente en Roma con más amplitud desde el 20 de mayo hasta el 9 de agosto, para exponer después rápidamente la materia *De voluntario* (*1-2ae*, qq. 6-17) desde el 13 de octubre hasta el 3 de diciembre del mismo año de 1582 y comenzar el 4 de diciembre hasta el 9 de febrero de 1582 las qq. 18-21, donde incluye una exposición sobre el *esse morale*. En ella discute muy especialmente la opinión de Melchor Cano y de Gaspar Casal. Establecemos el texto a base de los

---

[6] COBOS, CRISTÓBAL DE LOS, S. J., *In Metaphysicam*, Controversia V, q. 1.ª: Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez, I, p. 407 F.

[7] *L. c.*, p. 410 A. La prueba tomada de la causalidad moral, que Cano desarrolla en *De Sacramentis in genere* IV, como luego veremos, le parece a Cobos que está en colisión con la doctrina de que la moralidad es relación de razón. Cano no admitió o no se percató de la fuerza de esta objeción.

[8] COBOS, *l. c.*, p. 408 A: «1.ª Conclusio.—Bonitas moralis non est de essentia ipsius actus voluntatis, sed accidens illius».

Mss. de la Univ. Gregoriana n.° 210, fols. 71 r-74 v, y Ms. 636, 91 v-95 r. Para una edición crítica habría que leer el Ms. de Dillingen 253 y el de Karlsruhe 442. Por eso, omitiendo el aparato de las variantes, el texto es como sigue:

1.ª pars disputationis.

Quid sit esse morale et quomodo a naturali differat.

Notandum 1.°: Morale teste Cicerone in principio De fato, a more dictum est. Es autem mos, ut notavit D. Thomas infra q. 56, art. 1 et etiam d. 23, q. 1, art. 4, consuetudo operandi eodem modo, non ex propensione naturae sed ex similium actuum frequentia, quae quamvis habitum generare soleat, tamen mos non est ipse habitus sed ipsorum similium actuum multiplicatio. Sic enim dicitur mos populi. Unde fit ut mos et morale solum dicatur de actibus qui sint in potestate ipsius operantis; quae potestas et dominium proprie est voluntatis et ideo prima radix morum est voluntas, supra, q. 1, art. 1, et q. 6, in principio. Quia tamen voluntas ratione dirigitur, ideo addit D. Thomas hac quaestione 18, art. 5, actiones morales dici prout sunt a ratione. Quapropter cum nonnumquam tribuitur brutis vox moris, ut 2.° Machabaeorum 11, 11: «leonum more ruentes, locutio est metaphorica. Notandum 2.°: Multas esse res, quae a more morales denominantur: habitus, virtutes vel scientiae, actus ipsi et obiecta eorum, quae dicuntur [72 v.] bona vel mala moraliter, quibus omnibus non potest una ratio hominis assignari, nisi dicamus morale esse quod ad mores pertinet, quia obscura valde videtur et analoga nominis interpretatio et non satis recte accommodari posse, quia non omne quod ad mores pertinet morale dici solet; alia sunt solum nominaliter morale ut et praemia et virtus ipsa et voluntas dicenda sunt, quod tamen in usu non est. Est igitur quod tamen videtur, nomen analogum, quod primario actus ipsos, in quibus mos consistat, significat, quia tales actus sunt quasi substantia ipsius moris. Sed oportet notare hanc esse quasi homologiam vocis, nam actus moralis ut sic non importat formaliter habitudinem ad morem sed ad ipsum actum qui a voluntate et ratione procedit. Ex quo fit ut duo sint genera moralium actuum, alii quasi praecipue morales, qui a principio morum primarie eliciuntur; alii mediate et propter aliud, ut sunt omnes qui mediate a voluntate procedunt, nam actus etiam exteriores et appetitus sensitivi, si voluntarie fiant, ad mores hominum censentur pertinere et non alias.

Ex hac autem primaria denominatione reliquae omnes ortae sunt. Dicuntur enim veritates morales, quia principia sunt quorumdam actuum; et scientia moralis, quae de his actibus et veritatibus disserit; de quibus denominationibus suo loco dicetur. Ipsa etiam obiecta istorum actuum moralia dicuntur, non ut sunt entia, sed ut bona et appetibilia, quia solum recipiunt istam denominationem quatenus obiecta sunt actuum moralium. Sunt autem obiecta ut quaedam bona et quidem haec obiecta esse possunt vel res omnino extrinsecae vel ipsaemet actiones hominis. Utrisque potest tribui haec denominatio, de qua dicemus in 2.ª parte disputationis. His positis:

Prima sententia affirmat esse morale actuum humanorum esse realem quemdam modum ipsis actibus inhaerentem [73 r.] quo morales

denominantur. Nam sicut actus vitalis propter substantiam actus dicit modum actus, ita hic. Ille autem modus est libere fieri. Et probatur haec sententia: nam esse morale non dicit ens aliquod rationis, nam propter hoc esse est actus dignus laude vel reprehensione, praemio et poena, quae non possunt ab ente rationis provenire. Confirmatur, quia actus per se et in se est moralis, quamvis intellectus nihil de illo agat, quod est praeter naturam entis rationis. Deinde non debet esse denominatio tantum extrinseca, quia haec nihil ponit in re denominata, unde ad ens rationis reducitur. Et praeterea talis denominatio sumi deberet ab aliquo actu humano, sicut actus exterior denominatur ab interiori. Ergo ne procedamus in infinitum, sistendum est in aliquo actu per se et intrinsece morali. Ergo in illo esse morale est intrinsecum et inhaerens, quod erat intentum.

2.ª sententia negat esse morale aliquid reale addere praeter naturalem entitatem actus, quod sic patet: nam idem actus potest successive esse moralis et non moralis nulla re neque modo intrinseco et reali addito vel ablato, ut patet. Nam si quis in via exerceat amorem Dei, ille amor est actus moralis; et si elevetur ad visionem permanente eodem actu, iam ille amor non est actus moralis, et tamen in se manet omnino idem. Et confirmatur. Nam D. Thomas supra q. 1, art. 1, ad 3 distinguit in actibus humanis speciem naturae et speciem moris, et posse variari specie naturali manente immutata.

Tamen ex his auctoribus quidam censent hoc esse morale esse relationem rationis. Ita sentit Gaspar Casalius 1 parte Iustitiae quadripartitae lib. 1, cap. 39, et tribuit Durando in 2, d. 39. Et idem dicit Cano et alii, quid dicunt honestatem et malitiam moralem esse relationem rationis.

Alii vero dicunt esse denominationem extrinsecam vel ab actu vo [73 v.] luntatis, si actus humanus exterior sit, vel ab ipsamet potentia voluntatis, si actus moralis sit interior. Ita Scotus in 2, dist. 40. Fundamentum est, quia hoc esse morale est libertas actus. At vero actum esse liberum est denominatio extrinseca. Quod si objicias quomodo propter solam denominationem extrinsecam possit actus esse dignus laude aut poena, responderi potest id non esse mirandum, quia in moralibus plurimum valent extrinsecae denominationes, quae sumuntur ex ipsis actionibus humanis. 2.° quia ista denominatio non est ita extrinseca sicut illa quae oritur a re existente in distincto supposito extra propria principia ipsius actus, et solum dicitur extrinseca quia non sumitur ex sola entitate actus per se considerata, sed ex denominatione a principio efficiente. Principium autem efficiens habet rationem rei extrinsecae. Et 3.°, quia actus moralis ratio propter istam denominationem libertatis tribuitur cum physica necessitate, sed haec est una ex condicionibus necessariis. Tamen ipse actus qui liber et moralis denominatur, habet aliquam rationem intrinsecam propter quam primario potest esse dignus praemio vel poena. Et hac sententia Scoti parum distat a veritate.

Tamen ut magis explicetur tota res, notandum est in actu interiori voluntatis haec pose considerari: 1.° entitas ipsius actus, et haec sine dubio est essentialis illi, et essentialiter constituitur in aliqua specie entis, quam revera habet ille actus, etiamsi fingatur esse. 2um est ordo

et habitudo illius actus ad suum obiectum, et haec etiam est essentialis et inseparabilis ab actu; nam sicut voluntas essentialiter respicit obiectum, ita et actus voluntatis. Quare etiamsi talis actus rationis esset, tamen ille actus diceret ordinem ad obiectum secundum aptitudinem saltem, quia ex natu [74 r.] ra sua talis est ut postulet fieri cum habitudine ad obiectum ratione propositum. 3.° potest in hoc actu considerari quod a voluntate elicitur et illum informat et hoc etiam convenit actui ex sua intrinseca et reali natura, etsi loquamur secundum aptitudinem ex eius essentia, quia ut D. Thomas supra q. 17 ad 3um dixit, actio ut actio dicit intrinsecum ordinem ad principium agendi; et eodem modo dixit Scotus supra, actum voluntatis sumere essentialem suam rationem ex habitudine ad voluntatem, quare ex natura sua aptus est elici ab appetitu rationali et informare illum, quae tamen habitudo non excludit habitudinem ad obiectum, sed obiectum est quasi ultimus terminus quem potentia respicit per talem actum, sicut contingit in aliis actibus vitae, imo et in omnibus formis respectivis; si autem haec habitudo ad voluntatem consideretur ut actualis, sic forte non est de essentia actus voluntatis secundum se, nam posset forte ille actus separari et continuari extra voluntatem ipsam. Tamen tunc non posset efficere formaliter effectum actus voluntatis et vitalis, et propterea quatenus actus efficit istum effectum vel essentialiter vel omnino necessario includit istas duas habitudines ad voluntatem et praeterea quatenus voluntarius est denominationem quamdam importat sicut esse volitum vel formaliter vel virtute. Ultimo possemus in hoc actu considerare denominationem libertatis, quae secundum habitudinem etiam est essentialiter, tamen secundum actum esse actu liberum non addere solum denominationem extrinsecam ut Scotus vult, quod sic explicatur: nam actum illum esse liberum est elici a potentia quae posset elicere illum et non elicere. Respicere autem potentiam quae potest elicere, intrinsecam habitudinem dicit in actu ad suum principium efficiens; tamen potentia ad non eliciendum [74 v.] omnino est extrinseca actui et tunc non ab hac completur denominatio libera. Antecedens patet, quia illa potestas non eliciendi nihil influit in actum. Ergo solum extrinsece denominat. Et confirmatur a simili. Nam in Angelo esse annihilabilem est solum extrinseca denominatio, quia solum importat posse non continuari in sua causa. Nihilominus praeter haec omnia haec denominatio liberi in actu interiori voluntatis aliquid intrinsecum importare videtur in ipso actu, quia ille actus ita est a potentia, quae potest illum non elicere ut hoc ipsum sit volitum illomet actu vel formaliter vel virtute, nempe operari cum posset, non agere. Non posset autem esse aliquid volitum aliquo actu per aliquid extrinsecum ipsi actui. Et confirmatur: quia illa libertas actus non est potentialis vel habitualis sed actualis et exercetur ab isto et non alio actu. Ergo ipsomet qui supra se ipsum reflectitur virtute saltem. Et confirmatur etiam, quia illa denominatio, quam Scotus ponit, in tantum potest mihi tribui laudi in quantum volo operari cum illa. Verum tamen est hanc denominationem liberi non esse essentialem ipsi actui, nam idem actus secumdum rem manere potest quamvis potentia determinetur ad unum; non tamen manebit idem secumdum omnem modum intrinsecum, iuxta ea quae dixi.

Desarrollada así la discusión, Suárez resume su doctrina propia en cuatro proposiciones, que con sus propias expresiones podemos sintetizar así: 1.° «Actum esse moralem communiter hoc idem importat, quod esse liberum». 2.° «In actu interiore voluntatis... importat totam essentiam actus, aliquid tamen praeterea accidentarium includit». 3.° «Si per esse morale illud esse intelligimus, quo interior actus voluntatis in tali natura constituitur ut ex se sit aptus moraliter fieri, id est libere et cum iudicio rationis, idem natura est morale actus voluntatis et ipsum esse essentiale actus voluntatis» [9].

Como se ve, Suárez envuelve su propia opinión entre condicionales y reservas, que la oscurecen. Es evidente que *naturalmente,* es decir, psicológicamente el acto moral no es más que el acto voluntario. Suárez no se atreve a decir qué es eso accidental que lo moral añade al acto voluntario. Sus vacilaciones son sorprendentes, si se compara esta exposición con la del Ms. vallisoletano, pp. 33-37, donde con menos elementos de juicio que en Roma establece la distinción diciendo: «Nota ergo 1.°, in his actibus aperte distingui esse naturae et esse moris: nam in esse naturae constituuntur per suas entitates, quae non sunt nisi quidam physici motus, vel quid simile ...Ad explicandam ergo distinctionem moralem illorum, nota 2.° quod istae actiones dupliciter possunt considerari: uno modo secundum esse obiectivum, idest quatenus obiecta actuum interiorum voluntatis et antecedunt secundum naturam intentionem voluntatis saltem in esse apprehenso. Alterum secundum esse exercitum, seu quasi formale id est prout exercentur et egrediuntur a voluntate... De illis tamen primo modo consideratis dicendum breviter, secundum esse obiectivum constitui in propriis et determinatis speciebus moralibus ex suis finibus intrinsecis.»

La diferencia entre el *esse naturae* y el *esse moris* de los actos se aplica en los Mss. romanos precisamente al tratar de la malicia del deleite *de cogitatione turpi* o *de re turpi cogitata* [10]. Por lo tanto, las vacilaciones indicadas no se explican por un cambio de sentencia, sino tal vez por los nuevos elementos introducidos en el planteamiento de la cuestión por la publicación del Comentario de Medina con la sentencia de Melchor Cano. Sin renunciar a sus puntos de vista, Suárez intercala el análisis del acto moral en todas sus relaciones, indicando al mismo tiempo los resultados de cada uno de los planteamientos; entre ellos está incluido el «*ordo et habitudo ad obiectum ratione propositum*», aunque no con la claridad del Ms. vallisoletano.

---

[9] El texto con notas aclaratorias puede verse en el artículo en prensa: *Realidades axiológicas en Rintelen y en Suárez:* «Pensamiento».

[10] El tema se desarrolla más en el a. en prensa: *Génesis del suarismo. Filosofía, Justicia de Dios, etc.* Puede verse también en el a. *El concepto objetivo en Suárez:* «Pensamiento» 4 (1948) 399ss. Cf. SUÁREZ, *De vitiis et peccatis,* V, 7, 3: Vivès 4, 565.

El avance del Ms. romano está en la descripción de los objetos comprendidos dentro del campo moral. La sentencia definitiva de Suárez se halla en una redacción posterior del tratado *De bonitate* disp. I sectio 2.ª y 3.ª [11], incluida actualmente entre los *Tractatus* quinque *in 1-2ae* redactado hacia el 1597, simultáneamente con las *Disputationes metaphysicae*, donde toca también el bonum morale (Disp. X s. 2, nn. 11 ss. y 30 ss.) [12]. El gran esfuerzo dedicado por Suárez a la solución de la realidad moral parece tener su origen en las controversias suscitadas por Melchor Cano en este tema.

2.—La causalidad moral

Uno de los atributos del ser —ya sea físico, ya moral— es su causalidad. Cano y Suárez vuelven a encontrarse en esta parte del tema, que constituye un problema complementario del anterior. La cita de Cano más importante en las obras suarecianas está tomada de la *Relectio de sacramentis in genere*. Suárez compendia así su pensamiento:

> «Quarto igitur alii, negando sacramenta esse causas physicas gratiae, docent esse causas morales, quam sententiam docet late Cano, *Relectio de Sacramentis in genere*, par. 4, ubi prius late improbat opinionem Scoti et Durandi, postea vero ac si novum aliquid et diversum ab eis diceret, concludit sacramenta esse tantum causas morales, quia sunt veluti chirographa continentia sanguinem Christi, qui fuit nostrae redemptionis pretium. Quam sententiam etiam defendit Ledesma, 1, p. 4, quaest. 3, art. 1, circa finem» [13].

Melchor Cano consagra toda la parte cuarta de la *Relección* a la producción de la gracia por los sacramentos resumida en el pasaje de Suárez. El resumen reproduce con exactitud la doctrina de dicha *Relección*, aun cuando en ella no mencione expresemente Cano, a Escoto y Durando ni tampoco utilice el término de *quirógrafo*. Cano emplea para la comparación los términos de *crumena* y *pecunia*. Más tarde veremos el porqué de ese cambio en el resumen suareciano.

---

[11] Ed. Vivès 4, 279-288.

[12] Ed. Vivès 25, 344.

[13] Suárez, *De sacramentis* (*In 3*, p., qq. 60-83), d. 9, s. 2, 10: Vivès 20, 153. En el n. 11 puntualiza y refuta la sentencia de Ledesma en cuanto la presenta el autor como contraria a la de Cano. El Comentario de Pedro de Ledesma a la *Summa* de Pedro Lombardo no está registrado por Nicolás Antonio ni otros autores que hemos podido consultar. Suárez coincidió en Salamaca con Ledesma al componer y publicar este volumen *De Sacramentis*. Una circunstancia interesante es que Ledesma acepta totalmente la sentencia de Suárez en su obra posterior *Tratado de los sacramentos en general* (Salamanca, 1608), c. 4, p. 8, donde dice: «Cómo los sacramentos de la nueva ley causen la gracia y tengan divina virtud para darla, no solamente como causas morales, sino como instrumentos physicos enseñan los Theologos en la materia de Sacramentis in genere».

El pasaje de Cano más significativo al que alude Suárez parece ser el siguiente:

> «Quemadmodum ergo esset erroneum asserere, sanguinem Christi vel passionem vel humanitatem non esse veras causas nostrae iustificationis et gratiae (inde enim sequeretur, Christum hominem non fuisse causam, per quam hominum redemptio facta est: quod est haereticum) ita quoque error est manifestus negare, Sacramenta esse causas efficientes instrumentales nostrae salutis, gratiae et justitiae, loquendo de causa morali. Id enim perinde est, ac si quis neget, suscipientes sacramenta Christi consequi remissionem peccatorum ex virtute sanguinis ejusdem Christi, cujus pretium eis Sacramentis suscipiendis communicatur: quod sine grandi errore negari non queat. Quemadmodum, si ego essem apud Turcas captivus, et eum qui daret pecunias redemptionis, videlicet pretium, et manum qua pecunias porrigeret, et pecunias etiam ipsas, quae sunt instrumenta ad redimendum, redemptionis causas esse, non naturales quidem, sed morales, nemo sanae mentis ibit inficias» [14].

En las conclusiones 2.ª y 3.ª excluye Cano la sentencia de que los sacramentos sean causas dispositivas internas y externas de la gracia. En la concl. 4.ª refuta que sean causas sine qua non (o condiciones). En la 5.ª excluye que sean causas físicas o naturales. En la 6.ª dice que son más que causas motivas y establece la distinción entre las causas naturales y las morales.

> «Nam naturales suos effectus attingunt per vim a natura inditam, ut ignis calefacit per calorem. Morales vero non attingunt actione physica effectus suos, nec influunt aut producunt qualitates aliquas [15]. «Eadem quoque forma distinguendum est de movente, et de virtute motoris. Nam movere dupliciter contingit, et moraliter, et naturaliter: ut qui homicidium consulit (ne ab exemplo proposito recedamus) moraliter quidem et libere movet; at amens, qui apprehensam manum cujusquam per vim applicat ad vulnera, movet naturaliter [16].

Con esto queda suficientemente explicada la opinión de Cano. Veamos cómo Suárez la hace equivalente (quamquam in modo loquendi videatur differre) a las de Escoto y Durando, identificando previamente estas dos mediante el siguiente raciocinio:

> «Tertio ergo alii dixerunt sacramenta tantum esse conditiones quasdam, quibus positis seu ad quarum praesentiam Deus confert gratiam. Unde solum dicuntur causae tamquam conditiones necessariae

---

[14] MELCHOR CANO, *De Sacramentis in genere*, IV, 6.ª Concl. Cano vuelve a hablar de la diferencia entre la causa natural y la causa moral en *De locis*, II, c. 4, *responsio ad octavum*, donde remite al lector al tratado *De sacramentis*.

[15] CANO, *l. c.*

[16] CANO, *l. c.*

et sine quibus non datur. Ita Durandus in 4, d. 1, q. 4, et revera id tenet Scotus (IV) d. 2, q. 5 § *Ad primam ergo quaestionem dico,* quamquam in modo loquendi videatur diferre, dicit (enim) sacramenta non esse dicendas causas per accidens gratiae, sed vera instrumenta et causas per se eodem modo quo dispositio est causa per se formae» [17].

Suárez indica aquí expresamente que abrevia el pensamiento del Doctor Sutil. Con todo, el resumen es exacto. Escoto trata de hacer ver que la disposición próxima de la forma es causa de la misma. Suárez replica:

«Licet Scotus modum loquendi dissimulet, tamen reipsa nihil aliud quam Durandus dicit, licet quas Durandus vocat conditiones necessarias, ad quarum praesentiam Deus dat gratiam ex sua promissione, ipse appellet dispositiones ex divina ordinatione sufficientes ac necessarias, et instrumenta Dei» [18].

Gabriel Biel trata de defender el modo de hablar de Escoto, haciendo hincapié en que en los sacramentos se sigue infaliblemente el efecto de la gracia; y por tanto no son causas per accidens, sino per se. Suárez responde que no basta esa conexión necesaria para que sea verdadera causa: «sed praeterea requiritur, quod ex propia virtute et influxu eius sequatur effectus» [19].

«Sic ergo, si sacramenta sunt tantum conditiones necessariae, gratia fiet solum ex influxu Dei; sacramenta ergo erunt causae per accidens, physice loquendo. Quamquam moraliter possint dici causae per se, quia, quod est per accidens in genere physico, censetur per se in genere moris, ut ad hoc propositum recte notavit Bonaventura, in 4, d. 1, art. 1, quaest. 4. Sicut sigillum vel scriptura est conditio, qua posita sequitur effectus, et licet physice sit causa per accidens, tamen moraliter censetur habere vim quamdam et esse per se causa» [20].

La discusión de Escoto —es decir, la identificación de las sentencias de Durando y Escoto— prepara el terreno a Suárez para dar el juicio antes copiado sobre la sentencia de Cano. Como hemos dicho, concede a Cano la probabilidad de su sentencia sobre la causalidad moral de los sacramentos, pero le niega la validez de sus argumentos contra Durando y Escoto, pues todos ellos vienen a coincidir. La conclusión importante que de esta discusión se deduce respecto de Dios es:

---

[17] SUÁREZ, *l. c.*, in n. 13, § 8.
[18] *L. c.* § 8.
[19] *L. c.*, § 19.
[20] *L. c.*, § 9.

«eamdem posse esse causam physicam et moralem; nam causa physica est, quae propria actione influit in effectum, quae si per intellectum et voluntatem libere operetur, simul erit causa moralis, maxime propria et principalis, atque in hunc modum Deus simul est causa physica et moralis. Et ideo respectu effectus, quem Deus operatur non repugnat dari alias causas, seu instrumenta moralia. Illa enim causa dicitur moralis tantum, quae per se non habet vim ad influendum in effectum; potest tamen movere moraliter et inducere causam principalem, ut efficiat effectum; et hoc modo causa consulens est moralis, et epistola vel chirographum, quod movet hominem ad solvendas pecunias, vel ad aliquid aliud agendum, est causa moralis et instrumentum morale, quamvis homo et moraliter et physice illam actionem efficiat. Sic ergo sacramenta dicentur iuxta hanc sententiam causae morales gratiae, quia illis applicatis, quasi movetur et excitatur Deus ad gratiam et physice et voluntarie, atque adeo moraliter conferendam» [21].

Con estos prenotandos podemos entender el influjo de Cano en Suárez y la transcendencia de los elementos que introduce Suárez por su propia iniciativa. Suárez, como hemos visto, sustituye a la *crumena* y a la *pecunia* del ejemplo de Cano, el término de *quirógrafo*, sinónimo para Suárez de letra crediticia. El dinero tiene su valor oro independiente de toda convención y de toda garantía legal. El *quirógrafo* tiene su valor crediticio dependiente de la organización social y jurídica de los pueblos. En la redención de cautivos, el amo del cautivo que recibía el oro, no efectuaba el cambio por consideraciones jurídicomorales, sino por la utilidad inmediata y gananciosa de la permuta. En la permuta hecha mediante letras de crédito, inmediatamente sólo se cambian títulos de propiedad jurídicomorales o sociales, a los que corresponden o pueden corresponder ventajas materiales.

El empleo del ejemplo supone que Suárez lo desarrolla en un sentido jurídicomoral para las dos personas interesadas, es decir, para Dios y para el hombre. Por eso, al estudiar la fórmula de Ledesma para hacerla equivalente a la de Cano, dice Suárez expresamente:

«illa motio, de qua hic agitur, non est propria et physica, sed metaphorica et moralis fundata in pacto et promissione Dei. Nam exhibita illa exteriori ceremonia et pacto externo, recordatur Deus (ut more Scripturae loquar) pacti sui, et suam promissionem implet» [22]. «Omnes ergo isti modi reducentur ad causalitatem moralem, imo, ut recte D. Thomas dixit, nullus eorum transcendit rationem signi... licet simul

---

[21] *L. c.*, § 10. Es importante subrayar las palabras: «illis applicatis, quasi movetur Deus». Cuando el sacramento dice: *Ego te absolvo*, según Suárez, no se puede decir que el que da la gracia es «*solus Deus ad praesentiam verbi*», sino que influye además, instrumentalmente, el *sacramento* en el alma físicamente y en Dios moralmente.

[22] *L. c.*, § 11.

etiam dici possit causa moralis, et chirographum non aliter est causa moralis, quam significando, ac testificando ac revocando in memoriam priorem promissionem» [23].

Suárez publicaba esta obra el año 1595, dos años antes de las *Disputationes metaphysicae,* donde se vuelve a ocupar de la diferencia entre la causa física y la causa moral [24]. Por el mismo tiempo redactó el tratado definitivo *De bonitate et malitia,* ampliando y puntualizando las diversas clases de la causalidad moral, que había de constituir uno de los elementos decisivos de la última etapa de las controversias *De auxiliis.* No es propio de este lugar el repetir las aplicaciones y precisiones definitivas, ni la aceptación más o menos calurosa que halló entre los teólogos [25]. No carece de importancia el tener presente la evolución del pensamiento a partir de las consideraciones de Cano en sus dos obras *De locis* y *De sacramentis in genere.*

E. Elorduy, S. J.

---

[23] *L. c.,* § 11.

[24] Cf. nn. 11.12.

[25] Cf. *Suárez en las controversias sobre la gracia:* ArchTG 11 (1948) 117-192, especialmente en las pp. 174ss. Es de importancia la actitud adoptada por el P. Diego Alvarez, *De aux. div. gratiae,* III, 23, p. 176. Véase también *La predestinación en Suárez:* ArchTG 10 (1947) 5-151, especialmente en la p. 47.

El dominio según la doctrina del Cardenal Lugo (1583-1660)

Estudiando la doctrina del Cardenal Juan de Lugo sobre la vida e integridad orgánico-funcional del hombre, encontramos como idea medular, el dominio único y exclusivo de Dios sobre ellas [1].

Su concepción del dominio nos resultó fundamental y procuramos investigarla. Reuniendo lo que se encuentra disperso por sus obras creemos poder obtener una idea acabada de su pensamiento, que ofrecemos al lector como homenaje al gran Moralista español en el año tres veces centenario de su muerte.

Directamente se ocupa de ello, como es natural, en el Tratado de «Iustitia et Iure» [2], dándonos un buen complemento en el «de Incarnatione» [3]. Pocas cosas más encontraremos sueltas. Con todo procuraremos formar un conjunto orgánico con la amplitud que él mismo nos permita.

Noción de dominio y su análisis.—Divisiones

No es para Lugo una noción fácil de establecer la de dominio, ya que su esencia «licet facile concipiatur etiam a rudioribus; difficile tamen defini[tur] etiam a peritis» [4].

De aquí que su primer paso sea distinguir las dos acepciones de dominio, de jurisdicción y de propiedad, para fijarse primordialmente en éste último [5], ya que, al fin y al cabo, «in rigore loquendo, dominus ut dominus per illud solum jus constituitur» [6].

---

[1] Véase: *El Principio de totalidad según la doctrina del Cardenal Lugo:* Pontificia Universitas Comillensis. Santander, 1960.

[2] *I. et I.*, d. 2, ss. 1-3 (I, 15-25). Citamos la edición Venetiis, 1718, en siete volúmenes; el paréntesis indica tomo y página.

[3] *De Incarn.*, d. 3 (IV, 17 ss.).

[4] *De Incarn.*, d. 3, s. 2, n. 41 (IV, 23).

[5] *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 1 (I, 15).

[6] *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 24 (IV, 20).

De este dominio de propiedad, el cual «solet multipliciter definiri», parece evitar una definición personal. Después de aducir las de otros autores y señalar sus puntos débiles, concluye: «Adhuc tamen praedictae definitiones retinendae sunt, quae si bene explicentur continent essentiam pleni dominii» [7].

Al intentar esta explicación nos da lo que podemos tomar como su definición, al decirnos pocas líneas después: «Dominium est tale jus in re, ut ratione illius possit dominus disponere de re ín quoslibet usus, nisi aliunde ex alio capite prohibeatur». Explanemos según su mente esta definición, ya que nos da todos los elementos para ello.

Nos habla del derecho («jus») objeto de la justicia conmutativa, que suele dividirse en «jus ad rem» y «jus in re». El primero no ata y obliga inmediatamente a la cosa misma, como el segundo, sino a la persona. La diferencia entre ambos la da concisamente. Quien posee el «jus in re» puede reclamar tal cosa donde y cuando sea. Por el «jus ad rem» no. Este último lo posee el comprador antes de la entrega de la mercancía, desde el momento que la ha comprado. Si tal cosa es vendida y entregada a otro, no puede el primer comprador reclamarla; únicamente posee el derecho a la acción jurídica contra el vendedor por los daños sufridos con tal fraude [8]. El dominio de propiedad «est praecipua, et potissima species juris in re» [9].

Este derecho, que se pone como género en la definición de dominio, lo analiza profundamente en su mismo concepto. Así afirma que:

> «Hoc jus... nihil aliud esse in suo conceptu, quam praelationem quamdam moralem, qua hic homo moraliter praefertur aliis in usu hujus rei ratione peculiaris connexionis, quam res ipsa habet cum eo» [10].

No basta, pues, cualquier preferencia sino que ha de ser precisamente la que nace del objeto mismo, el cual tiene una conexión particular con ese determinado individuo. Por esta ligazón objeto-individuo «tota [res] debet ad ejus utilitatem referri et ordinari» [11], lo cual hace se le anteponga a cualquier otro en el uso de aquel objeto. De ella nace también, que el dueño «ex vi dominii habe[a]t quidem jus non solum ad rem suam in genere, sed etiam in specie et in individuo» [12].

Tampoco es suficiente la preferencia fundada en el título de superioridad, que exige obediencia pero no justicia conmutativa; ni por

---

[7] *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 1-3 (I, 15). También en d. 1, s. 1, n. 2 (I, 2).
[8] *I. et I.*, d. 2, introd (I, 15).
[9] *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 1 (I, 15).
[10] *De Incarn.*, d. 3, s. 2, n. 42 (IV, 23). *I. et I.*, d. 1, s. 1, n. 5 (I, 2).
[11] *I. et I.*, d. 1, s. 1, n. 6 (I, 3).
[12] *De Incarn.*, d. 3, s. 8, n. 127 (IV, 36).

consiguiente la preferencia del padre respecto de sus hijos. Es verdad que se funda, esta última, en una connexión particular y aún física, pero no da, a pesar de ello derecho al padre para ordenar al hijo en propia utilidad. La razón nace de otro punto sin el cual el derecho del padre podría extenderse hasta esos límites también: la dignidad de la persona humana. Las cosas inanimadas y aún las animadas irracionales son propiedad de su producto por el mero hecho de haberlas producido. El hombre, debido a la nobleza de su condición, no debe ser propiedad de quién lo engendró, «nec adduci ad utilitatem alterius» [13].

Hemos llegado a la raíz donde se funda y explica la razón misma de injuria, ya que este derecho de preferencia, de que hablamos, hace que el dueño no cometa injuria en el uso de tal cosa, lo cual es igual a decir que nadie debe preferírsele en el uso de ella. Brota además de aquí también, que cualquier otro que use de tal cosa contra la voluntad del dueño, atropelle su derecho, lo que equivale a decir que comete injuria contra él. Todo ello sin embargo no quita que Lugo confiese sinceramente ser más frecuente la explicación de este derecho por su relación con la injuria [14].

Nos ha hablado de una preferencia moral. Antes de pasar adelante conviene señalar aquí, que al tratar de un derecho nos estamos moviendo en un plano moral. Por tanto el dominio que estudiamos es *dominio moral,* el cual es «simpliciter dominium», tanto con relación a Dios como al hombre [15].

Se puede hablar de un *dominio físico,* y así lo hace de paso Lugo, quien lo define como «potestas physica in ordine ad usus simpliciter possibiles» [16]. Dominio que aunque sea perfectísimo no excluye la cooperación de otros en el uso de sus cosas, pues si no excluiría en Dios el uso de las causas segundas libres [17]. Dominio físico sin embargo que no se incluye en el moral, pudiendo darse sin él y viceversa.

La exclusión del así llamado dominio físico de nuestra consideración se debe a que nos encontramos dentro del campo de la justicia, la cual, como dice Lugo, me constriñe a dar al dueño, y por consiguiente a no quitarle, todo aquello que es necesario para que sus cosas estén bajo su potestad moral.

Por ello la justicia misma me fuerza a no matar al amigo: la vida no quedaría ya bajo su potestad moral. Sin embargo puedo, al menos físicamente, hacer que su vida no esté bajo su poder. Puede

---

13 *I. et I.*, d. 1, s. 1, n. 7 (I, 3).
14 *De Incarn.*, d. 3, s. 2, n. 42 (IV, 23).
15 *De Incarn.*, d. 3, s. 2, n. 38 (IV, 23).
16 Ibid., s. 1, n. 9 y 19 (IV, 18 y 20).
17 Ibid., s. 3, n. 62 (IV, 26).

muy bien la justicia, como otras virtudes también, prohibir lo que físicamente hablando me sería posible [18].

De lo visto se deduce, pues, que el dominio encierra no solo una preferencia moral, raíz última de su esencia, sino también una exclusividad o singularidad, estimable en sí misma y que debe ser respetada [19].

Existen todavía en la definición que estudiamos unas palabras que conviene notar. El dueño en el uso de la cosa que le pertenece no tiene restricciones, mas esto es en la línea de preferencia en que estamos situados. De otras líneas pueden venir límites, lo cual no se opone al propio y pleno dominio. Lugo pone un claro ejemplo. Quien no puede comer una gallina en día de abstinencia, aunque sea suya, sin pecar contra la obediencia a la ley eclesiástica, no es por ello menos dueño de ella: puede comerla sin injuria de nadie, «in quo consistit ratio dominii» [20].

De aquí la añadidura en la definición: «nisi aliunde ex alio capite prohibeatur», que interpreta así el mismo autor:

> «Si ille usus esset prohibitus ex simile jure, quod alius haberet in eadem re, jam hic alius non esset perfecte dominus, quia dominus, quantum est ex hoc jure, quod est proprium justitiae, debet praeferri omnibus aliis in ordine ad omnes usus hujus rei» [21].

La exposición y defensa que hace al mantener que, en el preciso instante en el cual alguien transfiere el dominio que posee sobre cierta cosa a otro, ambos son dueños de ella, acabará de mostrarnos más su pensamiento.

Admite que en ese primer instante el dominio, por ejemplo, de un libro permanece en los dos, vendedor y comprador, donante o quien recibe el regalo, por entero («in solidum»). Y da sus razones. En aquel instante Pedro, que da el libro, es dueño de él. De no serlo no podría darlo, pues nadie da lo que no posee. Consta así además de la misma definición de dominio que es la facultad plena de usar una cosa sin injuria de nadie. Pedro posee tal facultad ya que puede dar o no dar el libro sin que nadie pueda sentirse injuriado. Pablo, quien lo recibe, en ese mismo instante es también dueño, y si, como

---

[18] *De Incarn.*, d. 3, s. 8, n. 131 (IV, 37).

[19] *I. et I.*, d. 10, s. 1, n. 18 (I, 174).

[20] *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 7 (IV, 18). Recordemos lo que Lugo citaba. (Ver la nota 14.) Por esta misma razón son plenamente dueños los pupilos, pródigos, menores de edad, a pesar de la prohibición legal de poder alienar sus posesiones. Esta prohibición no se debe a la preferencia que otros puedan tener sobre ellos sino a la ley: «quantum est ex vi juris, quod habet in re, sufficienter posset illam alienare» [*I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 5 (I, 16)].

[21] *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 3 (I, 15).

los ángeles, fuese capaz de obrar instantáneamente, ya en ese mismo y preciso instante podría dar el libro a otra persona [22].

Y procura todavía aclararlo más. Pedro en ese mismo momento *supuesto* que da el libro a Pablo, no puede dárselo a otro. Sin embargo «*simpliciter et absolute*» podría no dárselo o dárselo a otro: esto basta para que sea propio y verdadero dueño. Pablo también en el mismo instante puede «*simpliciter*» usar de tal libro sin injuria de nadie. Y Lugo concluye: «Ergo in utroque reperitur definitio et essentia dominii» [23].

Notemos que habla «de instante illo primo metaphysico», «de eodem instanti reali», esto es, únicamente de simultaneidad de tiempo y no de naturaleza como él mismo aclara: «neque... nos dicimus, utrumque esse dominum simul in eodem signo naturae, sed in eodem instanti reali, pro diversis signis» [24].

Explicando cómo entiende los diversos «signos» determina aún más. El dominio no es lo mismo que el uso de él. Dominio es poder usar o disponer de la cosa. El poder o potestad no es «pro signo posteriori» sino anterior de naturaleza. Son «signos» de causalidad por lo cual «in priori signo» sólo se comprenden aquellas cosas que se manifiestan como causa en «actu primo» y la constituyen capaz de actuar. En el «signo posteriori» por el contrario aquellas que se consideran como efectos. El dominio no puede considerarse como efecto propio del mismo dominio y por ello no se puede entender nunca «pro signo posteriori»; así se entenderán sólo el uso y la disposición actual, los cuales sí son efectos del dominio [25].

Resumiendo, pues, para la esencia y razón de pleno dominio sobre alguna cosa, es suficiente poseer la facultad «in signo priori naturae» de disponer «simpliciter et absolute» de ella sin injuria de nadie.

El *dominio de jurisdicción* lo define como «potestas gubernandi subditos, hoc est praecipiendi, vetandi, permittendi, judicandi, puniendi, praemiandi, etc...» [26]. Potestad que nace muchas veces del mismo dominio de propiedad; otras del consentimiento de los individuos en transferir a un superior tal poder.

Mientras el dominio de propiedad se ordena todo a la utilidad del dueño, el de jurisdicción va enfocado a la de los súbditos. De aquí que identifique el dominio de propiedad con el despótico, y el de jurisdicción con el político [27]. Ambos dominios terminan directa-

---

22 *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 15 (IV, 19).
23 Ibid., n. 17 y 22.
24 *I. et I.*, d. 2, s. 2, n. 36 (I, 21).
25 Ibid., n. 34.
26 *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 1 (I, 15).
27 *De Incarn.*, d. 3, s. 3, 57 (IV, 25); s. 4, nn. 69, 72, 74 (IV, 27-28). *I. et I.*, d. 10, s. 4, n. 104 (I, 187).

mente en la cosa misma, no uno en la cosa y otro en la persona. Esto último sería la sentencia de unos autores «recentiores» que no cita. Distinguen estos, según Lugo, tres dominios distintos:

1) Dominio de propiedad, que termina directamente en la cosa misma, se ordena a la utilidad del dueño y es precisamente por el cuál éste se constituye «formalissime... in ratione domini».

2) Dominio de jurisdicción despótico, que se ordena también en utilidad del dueño o señor, pero que termina no en la cosa misma sino en la persona del siervo, ya que da derecho a dar y obligar al siervo a poner las obras que debe en favor del señor.

3) Dominio de jurisdicción político o económico, que aunque termina en la persona, se ordena, sin embargo, en utilidad de la misma.

Lugo rechaza esta doctrina pues, aunque «ingeniose quidem excogitata est; non tamen videtur satis solida, nec satis firmum discrimen illud inter dominium proprietatis et jurisdictionis» [28].

La prueba que da contra esta, para él, tambaleante distinción suena así. Si se considera en el superior una voluntad cuyo término no es la cosa misma mandada, sino el obligar al súbdito bajo título de obediencia, siguiendo la misma línea podríamos considerar fácilmente en el dueño, con dominio de propiedad, una voluntad cuyo término no sea directamente la cosa que le pertenece, sino el obligar al siervo o deudor bajo título de justicia. Puesta tal voluntad el deudor sería ya reo de injusticia aunque el acreedor no posea voluntad absoluta de exigirle la tal cosa. Esto es contra la concepción común no sólo del hombre de la calle, pero aún de los mismos Jurisconsultos.

Que Lugo ponga la distinción que hemos señalado entre el dominio de propiedad y el de la jurisdicción, se deduce también de su concepto de señor, de siervo y de súbdito. Su consideración nos hará profundizar en su pensamiento.

El concepto de señor, siervo y súbdito

Dueño o señor, en el sentido más propio, es aquél que se constituye, esencialmente, por el dominio de propiedad. Así razona Lugo:

> «Nam dominus dicitur a domin[i]o; dominium autem est jus, quod respicitur non ad obedientiam sed ad justitiam; quare ubi est obligatio justitiae, ibi respondet aliquod dominium, quod per justitiam servetur illaesum» [29].

---

[28] *De Incarn.*, d. 3, s. 4, n. 74 (IV, 28).

[29] *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 24 (IV, 20). Dice «domino» por «dominio», ya corregido en la edic. de Lugduni de 1633.

El dominio propio del *superior* en cuanto tal, por el contrario, no tiene que ver con la justicia conmutativa, como dice expresamente Lugo: «Connexio... quam superior habet cum subditis, non est talis quae fundet jus justitiae commutativae» [30].

Si consideramos el *siervo* en cuanto tal, es «formaliter» algo del dueño. Todas las utilidades y fruto tanto de las cosas inanimadas como de las animadas irracionales las recibe el dueño de ellas. En un plano semejante el siervo en cuanto tal, se ordena todo en utilidad de su señor, fructificando sólo para él. Repugna por ello que, en cuanto siervo, posea algún derecho que no se ordene, y más aún que sea contrario, al mismo dueño [31].

Disputando sobre el nombre de siervo aplicado a Jesucristo analiza más, señalando que la palabra «siervo» posee una doble significación, ambas de uso común y exacto. Unas veces se toma en sentido amplio indicando sólo a aquél que por deber, compra, cautiverio, etc., tiene obligación de prestar sus servicios a otra persona; otras en sentido más estricto añadiendo una inferioridad que excluye toda igualdad con el señor [32].

Esta raíz más honda la vuelve a señalar y matizar todavía indicando que en su concepto el estado de siervo no consiste más que en la negación de igualdad con el señor, o sea «quod non sit *ex debito* aequali Domino in sede, et in honore» [33].

Pero este mismo análisis en profundidad puede provocar tinieblas en nuestro camino. Tengamos en cuenta para disiparlas que una servidumbre radical y esencial, se da únicamente en la criatura respecto de Dios: esta servidumbre abarca a todo el hombre. Por ello, Dios es perfectísimo dueño y señor.

En el hombre no se da. Por su naturaleza los hombres, en cuanto tales, son todos pares en dignidad. De aquí que el hombre no sea nunca, respecto de otro, perfecta y esencialmente siervo, sino sólo accidentalmente [34]. Podemos, pues, y debemos considerar el siervo en cuanto tal, y en cuanto persona humana. Por ello dice Lugo que si comparamos el señor y el siervo entre sí, en cuanto hombres no hay duda que son capaces de obligaciones de justicia mutuas; mas si la comparación se efectúa en cuanto son siervo y señor no se da correspondencia al menos en el foro civil [35]. Como bienes en los cuales el

---

[30] *I. et I.*, d. 1, s. 1, n. 6 (I, 3).
[31] *De Incarn.*, d. 3, s. 2, n. 45 (IV, 23).
[32] *De Incarn.*, d. 28, s. 4, n. 34 (IV, 278).
[33] Ibid., n. 38 (IV, 279); s. 6, n. 53 (IV, 282). Subrayamos nosotros.
[34] *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 22 (IV, 20).
[35] *I. et I.*, d. 1, s. 3, n. 35 (I, 8). Decimos «al menos en el foro civil» porque entre hombres este es el foro en que se establece la desigualdad entre dos sujetos, como aclara el mismo Lugo en el lugar citado.

siervo nunca se considera como tal, trae Lugo la fama y estima propia, la vida e integridad corporal [36].

Situándonos en otro punto de vista, si comparamos los conceptos de siervo y señor con el de *libre,* ambos prescinden del vínculo positivo que niega el ser libre.

El nombre de «señor» no parece envolver la negación de un vínculo como dijimos ocurre con el de «libre». Señor indica sólo la positiva facultad de disponer de alguna cosa. El nombre de «siervo» por su parte nada dice tampoco de la existencia de un vínculo que aparece señalada con el nombre de «ligado» (atado, «ligatus»), sino únicamente significa ser término del dominio de otro, o en otras palabras, ser aquél de quién otro puede disponer libremente [37].

Si enfrentamos los conceptos de súbdito y siervo, la diferencia se presenta clara. El siervo me pertenece como el vestido o el pan, pues todo su ser se enfoca a mi utilidad, puedo aprovechar todas sus obras en mi provecho. El súbdito sin embargo, aunque deba obedecerme, no me pertenece. Su obediencia, en la misma forma que mis órdenes, no deben dirigirse a la utilidad de quién manda, sino al bien del súbdito: toda la potestad gubernativa se enfoca «per se» al bien de la comunidad. Por ello, como ya notamos, la conexión que une el superior al súbdito no funda un derecho de justicia conmutativa [38].

De lo dicho aparece más de relieve la distinción que pone Lugo entre el dominio de propiedad y el de jurisdicción; dominios, que, aunque el último se funde frecuentemente en el primero, como indicamos más arriba, estrictamente hablando no tienen porque darse unidos. Así lo advierte Lugo hablando del estado de servidumbre:

> «Adverto, statum servitutis, licet de facto afferat ex parte dominii non solum dominium proprietatis, ut vocant, sed etiam jurisdictionis, quo dominus habet se in aliquibus rebus minoris momenti, quasi judex et gubernatur suae familiae; in rigore tamen posse intelligi veram servitutem sine aliqua jurisdictione ex parte domini; nam sicut operarius locat suam operam domino vineae per diem, vel hebdomadam, absque eo quod det illi aliquam jurisdictionem; ita famulus posset locare suam operam per annum in ordine ad ministrandum domino absque ulla jurisdictione domini, et nunc esset vere famulus, siquidem ex contractu deberet pro mercede accepta ministrare domino... Similiter si aliquis venderet operam suam eodem modo per totam vitam, esse: proprie servus licet nullam dedisset domino jurisdictionem, sed solum jus proprietatis» [39].

---

[36] *I. et I.*, d. 1, s. 3, n. 35 (I, 8); d. 3, s. 3, nn. 44 y 46 (I, 33-34); d. 40, s. 4, n. 45 (II, 438).

[37] *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 30 (IV, 21).

[38] *I. et I.*, d. 1, s. 1, n. 6 (I, 3). También en d. 10, s. 4, n. 104 (I, 187). Al referirse aquí al siervo conviene recordar, para dar valor exacto a sus palabras, lo que más arriba dijimos acerca de la limitación de estos derechos.

[39] *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 24 (IV, 20).

Con el dominio de jurisdicción, en una comunidad independiente, va siempre unido el que se llama «*dominium altum*», por el cual ésta puede, «quando id necessarium est ad bonum commune, disponere de bonis subditorum contra domini voluntatem» [40].

Cabe preguntar en cuál de los dos conceptos encajaría Lugo ese dominio alto. Expresamente nada dice. De las condiciones que exige para ejercitarlo, parece lo considera como perteneciente al dominio de jurisdicción. Se exige causa justa, y da permiso para disponer de esos bienes según lo requiere la necesidad o utilidad del recto gobierno, del bien común. Fuera de esto no posee la comunidad dominio alguno sobre ellos. Por otra parte la Comunidad en cuanto tal no tiene connexión alguna particular con esos bienes; su connexión es con el súbdito propietario de ellos. Al no someterse a este dominio, pecaría el súbdito contra la obediencia y sujección debida, pero ¿también contra la justicia conmutativa? No se ve.

Lugo, pues, creemos lo juzgaría como acto de dominio de jurisdicción. Tal vez contra esta conclusión se podría aducir la manera de hablar en algún pasaje [41], incapaz a nuestro parecer de fundamentar una probabilidad en sentido opuesto.

Considera, avanzando ya en la exposición, el dominio propio y estricto, esto es el de propiedad, como que puede ser perfecto o imperfecto.

El *perfecto* es por él definido como «potestas plena moralis utendi re sua in ordine ad omne usum» [42]. Pocas líneas más adelante: «Dominum vero plenum est facultas moralis utendi re sua sine injuria alterius in omni casu». Perfección para la cual se requiere sólo, como hemos notado más arriba, «facultatem simpliciter utendi sine injuria... non vero... quod possit uti sine injuria etiam ex suppositione quod vult se obligare». Ya solo con esto se verifica plenamente la esencia y definición de dominio.

Por consecuencia *dominio imperfecto* es aquel que se extiende «non ad omnes, sed ad certos usus, et ad aliquas prohibitiones» [43]. Bajo esta denominación se pueden colocar todas esas formas que, llevando o no el nombre de dominio, no llenan sin embargo las exigencias todas de su concepto estricto.

El más estrictamente dueño en este sentido recortado, según Lugo mismo, es el que posee *dominio directo,* es decir, sobre la substancia misma de la cosa, pero no sobre los frutos. Este «non... habet dominium plenum, sed imperfectum et diminutum... quia... ligamen illud

---

[40] *I. et I.*, d. 24, s. 13, n. 312 (II, 149).
[41] *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 7 (I, 16); d. 10, s. 4, n. 109 (I, 188). *De Incarnatione*, d. 3, s. 1, n. 6 (IV, 18).
[42] *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 22 (IV, 20).
[43] Ibid., n. 6 (IV, 18).

non provenit ex sola lege, sed ex defectu juris pertinentis ad justitiam, nom enim habet jus praelationis adversus omnes alios» [44]. A pesar de lo cual, como acabamos de decir, es dueño en sentido propio.

Usufructo y Uso

Para complemento nos interesa ver lo que nuestro autor nos dice del usufructo y del uso. De ambas nociones da la definición común concisamente explicada [45].

El *usufructo* es una especie de derecho. Se define comúnmente como «jus utendi, fruendi rebus alienis salva rerum substantia». La primera palabra «jus» le coloca en el mismo rango que el dominio y otros derechos. Al decir «utendi», señala su diferencia con el derecho que posee el propietario sobre una cosa propia empeñada, de la cual no puede usar. Por la expresión «fruendi» se diferencia del mero uso, ya que el usuario puede usar el campo o la casa, por ejemplo, sin que le sea sin embargo lícito alquilarlos o vender sus frutos. Por fin el «salva rerum substancia» marca su desigualdad con el dueño absoluto: es dueño de los frutos, no del campo; debe conservarle íntegro, de tal manera que quien posee el usufructo de un rebaño ha de ir reponiendo las cabezas sacrificadas o muertas.

El *uso* lo define como «jus utendi re aliena, salva ipsius substantia». No es dueño ni de los frutos, aunque puede emplearlos en propio provecho: en esto se diferencia del usufructuario. Conviene con él en el deber de salvar la integridad. De aquí que no se dé el uso propiamente tal de aquellas cosas que con sólo usarlas se consumen; a quien se le concede el uso de tales cosas, más bien parece dársele el dominio.

Lugo discute esta última proposición, inclinándose a la sentencia que sostiene: aun en las cosas que se consumen por el uso, se puede algunas veces, distinguir el dominio del mero uso [46]. Pero aquilata bien de qué cosas se trata y de qué clase de uso. Distingue:

a) «usus facti» que consiste en «equitatio actualis, comestio, sessio in sede, etc.»; y

b) «usus juris», que define como «potestas moralis ad haec facienda propter jus intrinsecum et radi(c)atum in persona» [47].

---

[44] *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 8 (I, 16).

[45] *I. et I.*, d. 2, s. 3, n. 39 (I, 22).

[46] Fue esta una célebre controversia, como el mismo Lugo indica, ocasionada por el género de pobreza franciscana. Por ella, ni cada religioso en particular, ni la misma Orden adquieren el dominio de los inmuebles, sino únicamente el mero uso.

[47] *I. et I.*, d. 2, s. 3, n. 41 (I, 22). Dice «radiatum» por «radicatum», pero ya está corregida en la edic. de Lugduni de 1642.

De todas las cosas o bienes considera, por un lado, los que se consumen por un único uso *propio* [48], como el pan, vino, etc.; por otro, los que no se agotan por ese único uso, por ejemplo una casa, vestidos, etc...

En breve: el problema lo reduce al uso de hecho y de las cosas que se consumen por el dicho único uso propio. Del uso «juris» consta que, en esas cosas, «non potest dari talis usus, salva rei substantia; ergo nec usus separatus a dominio» [49].

Para el problema según lo presenta, el argumento principal en favor de la existencia del uso separado del dominio está en no repugnar el que una persona reciba del dueño la facultad de usar una cosa que se consume por el uso, pero facultad revocable y dependiente siempre de la voluntad del donante, que puede a su talante revocarla siempre que lo desee. Entonces tenemos uso sin dominio [50].

Sujeto del dominio

Considerando ya el sujeto mismo del dominio, Lugo nos contesta categóricamente: «Certum... est, solam naturam rationalem, seu intellectualem esse capacem dominii habendi» [51]. Explica enseguida el porqué.

Sólo puede ser capaz de derechos, como es el dominio, quien puede ser sujeto de injuria. Para que nazca una injuria se necesita la existencia de una voluntad reluctante, pues «volenti et consentienti non fit injuria».

¿Qué clase de voluntad se requiere? En otras palabras. ¿Qué voluntad es esta del dueño, y qué objeto persigue? En el mismo párrafo recientemente citado nos lo resume: «Debet autem esse invitus, non quidem per voluntatem, qua velit rem suam, sed per voluntatem, qua velit retinere jus ad rem ipsam, seu obligare alios, ne eam auferant».

Una voluntad tal, sólo puede darse en una naturaleza dotada de razón; los irracionales ni conocen, ni pueden conocer la obligación moral y la deshonestidad. Y concretando más hay que afirmar que el dominio en tanto reside en la voluntad en cuanto se requiere en el dueño la capacidad o potencia volitiva y libre, aunque accidentalmente esté impedida [52].

---

[48] Dice «único uso propio» entendiendo por él el uso para que la cosa está realmente ordenada, como por ejemplo el pan para comer, el vino para beber, etc., pues por un uso impropio tal vez no se consumiría con un único uso. Pensemos vg. si empleo el vino para aromatizar una sala, etc.

[49] *I. et I.*, d. 2, s. 3, n. 45 (I, 23).

[50] Ibid., n. 44 (I, 22).

[51] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 1 (I, 26).

[52] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 16 (I, 29).

Se deduce esto de la misma definición de dominio. Quien «per accidens» tiene un impedimento en su potencia volitiva, por ejemplo los amentes, siempre posee el derecho de usar de sus cosas según su voluntad cuando el impedimiento sea removido. Sin su licencia los demás no pueden lícitamente usarlas, licencia que es capaz de conceder removido el impedimento. Radicalmente pues es señor.

No basta sin embargo la voluntad «qua velit rem suam», nos dijo Lugo y lo desarrolla más en el Tratado «de Incarnatione» [53]. Una primera impresión nos llevaría a creer que esta voluntad directa sería suficiente, ya que puesta por el dueño obliga formalmente por justicia. ¿Por qué? Debido a que es de acuerdo con la recta razón que manifestando el dueño una tal voluntad acerca de una cosa suya, la consiga y retenga para sí [54].

Puede darse sin embargo el caso en que el dueño no tenga esa voluntad directa de la cosa. Quien entonces se la quitase, o la usase sin su permiso, no haría nada contra la justicia. Esto es contra el sentir de todos. ¿Quién sostiene, por ejemplo, que al dueño de un caballo resabiado que no desease conservar, se le podría no pagar el precio con él convenido sin cometer injusticia? Sería lo mismo que afirmar, que la esposa a quien su marido espía y desea coger en adulterio para tener ocasión de divorciarse, no peca, por ello contra el derecho del marido ni le infiere injuria alguna con su adulterio.

Teniendo, por otra parte esta voluntad, puede aún no llenar el requisito: nadie afirmaría que quien para evitar un daño que justamente se le puede inferir, regala una fuerte suma de dinero, sufre por ello una injuria de quien lo acepta. Esto aunque él no quiera desprenderse de dicha suma, y lo haga muy a regañadientes [55].

La misma voluntad sola de manifestar externamente esa voluntad directa interna, no puede constituir la voluntad requerida para el dominio: la tiene también quien lo hace ficticiamente sin ánimo de obligarse. Como dice el mismo Lugo [56], aunque el dueño manifieste externamente que da un libro a Pedro, si falta la intención interna de darlo no pierde la propiedad sobre tal libro. Pedro, si conoce con certeza esta falta de intención, no puede lícitamente quedarse con él. Correspondientemente aunque el dueño me pida su libro, si sé no tiene intención de obligarme a dárselo, no peco contra la justicia no haciendo aquello que externamente me exige.

Esas dos voluntades juntas se requieren, pues, esencialmente para dar o para obligar. Mas pueden estar ambas en un sujeto y no ser el tal dueño de la cosa, y pueden faltar y serlo.

---

[53] *De Incarn.*, d. 3, s. 5 (IV, 29).
[54] *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 80 (IV, 29).
[55] *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 76 (IV, 28).
[56] Ibid., n. 85 (IV, 30).

Otra voluntad ha de ser la requerida en el sujeto, de la que nazca la obligación en justicia. Esta es la voluntad, en palabras de Lugo, «qua velit retineri jus ad rem ipsam, seu obligare alios, ne eam auferant» [57]. Es decir, la voluntad por la que el dueño quiere, en cuanto está en su poder, hacer ilícito y deshonesto para los demás, el uso de aquella cosa sin su permiso, fundándose en la preferencia moral que le da la conexión particular que él tiene con la cosa de que se trata.

Esto no quiere decir sin embargo, que el objeto de la voluntad del dueño sea la voluntad misma. No. Se verá claramente considerando qué es precisamente lo que transfiere el propietario antiguo al nuevo en una donación o compra. Le transfiere precisamente un derecho semejante al que tendría si por alguna conexión física, por ejemplo, por haberla producido o encontrado, hubiese sido dueño de ella. Esto es lo que pretende el que vende: suplir moralmente «per velleitatem inefficacem secundum modum tenendi» [58], aquella conexión física con la cosa que le hubiese hecho propietario de ella. Voluntad, que ante el juicio de los hombres, se considera como eficaz para este efecto.

Respondiendo Lugo a qué necesita el dueño ceder al conceder permiso de usar una cosa propia, nos aclara la misma idea:

> «Voluntas... dantis licentiam, seu cedentis, solum est voluntas quaedam conditionata, qua dicit: Volo quantum est ex me, si acceperis fructus ex vinea mea, transferre in te meum jus. Itaque modo non transfertur, sed solum ostendo meum affectum ad transferendum, si tu volueris accipere illos fructos» [59].

Y concluye a continuación:

> «Haec voluntas sufficit, et requiritur formalis, vel saltem interpretativa ad hoc, ut usus rei alienae non sit contra justitiam, quia sine hac voluntate semper erit invitus dominus, ut dominus, quia non est ablatum ab ipso illud, quod reddit illam actionem turpem, scilicet connexio cum re sua».

El objeto de la voluntad del dueño es, pues, no ella misma, ni ninguna otra voluntad que realmente obligue. Así sería si la voluntad terminase en una obligación moral que el señor realmente imponga. Esta obligación no sería realmente distinta de la misma voluntad de obligar [60].

El objeto es otra obligación diferente de la voluntad misma, pues

---

[57] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 1 (I, 26).
[58] *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 96 (IV, 32).
[59] *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 98 (IV, 32).
[60] *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 78 (IV, 29).

en sí considerada no proviene de una voluntad que realmente obligue, sino de una «velleitas», de un deseo *en sí* ineficaz. Deseo que prescinde de si eso que quiere es posible o imposible: quiere, en cuanto está en su mano, poner aquella obligación. Esto puesto, está verificado ya lo que se requiere en la voluntad del dueño para que se dé realmente dominio. Esto manifestado, ya todos prudentemente piensan que injuriarán al dueño si disponen de tal cosa sin su permiso. Por eso, según Lugo, aunque el dueño de un libro creyese serle imposible dársela a otro, si a pesar de ello dijese: En cuanto está en mi mano querría, si pudiese, transferirte la propiedad de tal libro; desde este momento todos juzgan prudentemente que el otro puede usar del libro sin injuria de tal donante, lo que equivale a decir que moralmente juzgan eficazmente trasladado el dominio que tenga o pueda tener sobre él [61].

No se requiere para ello que pase de ser una mera «velleitas». Si el dueño ve después que puede realmente obligar, pues su conexión con el objeto es tal que funda su preferencia moral a los demás, entonces ya puede tener la voluntad directa que realmente obligue. Si la conexión no se da, la voluntad directa no puede ponerse, permaneciendo sin embargo el anterior deseo ineficaz.

Creemos que este es el pensamiento de Lugo sobre el dominio de propiedad, interpretándolo de sus aplicaciones y disputas más directamente concernientes con el de jurisdicción.

Dominio de Dios

Completemos ya la materia del presente capítulo tratando más en particular el dominio propio de cada naturaleza racional, sujeto propio y exclusivo del dominio. Son estas naturalezas de diferentes especies; van de Dios, «qui supremum locum habet in natura intellectuali» [62], al hombre pasando por los ángeles. De todos ellos trata Lugo.

Dios posee una conexión particular y exclusiva con todas las cosas que no son El mismo por razón de la creación y conservación; conexión que toca la misma esencia de ambos, Dios y la creatura. A Dios, por este título, le corresponde la preferencia moral: nadie puede preferírsele. Es, pues, el Señor de todas las cosas criadas. Posee dominio perfecto.

Conexión, esta de Dios, que al estar embebida en su misma esencia, hace que El ni pueda ceder, ni perder por modo alguno su preferencia, su dominio [63]. La criatura, en concreto el hombre, ante

---

[61] *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 90 (IV, 31).
[62] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 2 (I, 26).
[63] *De Incarn.*, d. 3, s. 2, n. 48 y 50 (IV, 24-25).

Dios, es por ello siempre y en todo momento su siervo. Siervo por su misma esencia, con la cual repugna que tenga derecho alguno frente a Dios [64], pues «ea est supremi dominii potestas, ut jure exigat a creatura quodcumque obsequium pro quavis instante, negato alio auxilio praeter illud (datum)» [65].

Destruida una creatura no permanece ya bajo el dominio físico de Dios, es verdad, pero siempre permanece bajo él mientras exista. Y añade Lugo que, aunque Dios pudiese permanecer sin dominio físico, no es posible que esté sin el moral sobre esa creatura, el cual es «simpliciter dominium, et a quo appellatur Deus simpliciter Dominus» [66].

Dios, por esto, no puede alienar ninguna cosa, ni convertirla en propia utilidad [67]. No es imperfección; la imperfección está en que el hombre pueda hacerlo, pues ello proviene de no ser esencial, sino sólo accidentalmente dueño [68].

Ni se opone al dominio perfecto, el no poder convertir la cosa en propia utilidad. Puede sí convertirla en alguna utilidad, por lo menos extrínseca. No en utilidad intrínseca, no ya por repugnancia de parte del derecho de Dios, sino debido a la incapacidad de la criatura [69]. La limitación no está en el dominio sino en otra línea. Por el mismo capítulo se explica que aunque Dios, no pueda exigir el pecado, sea dueño de él también; la limitación no proviene «ex ratione injuriae, quam Deus committeret, sed ex summo odio quo peccatum prosequitur» [70].

Una nueva dificultad al dominio divino nace, a mi parecer, del objeto que ha puesto Lugo a la voluntad del dueño: esa obligación que no surge de una voluntad directa que obliga realmente, sino de una veleidad, de un deseo ineficaz. ¿Puede darse tal en Dios? Si Dios quiere en cuanto está en su mano, sin duda que la cosa se verificará.

Aquí recurre Lugo a la voluntad «signi», aquella que se da «quando Deus ostendit signa aliqua, quae in nobis solet esse signa voluntatis, licet in Deo eam non significet» [71]. Ello no quiere decir que estos signos no signifiquen ninguna voluntad de Dios, sino que Dios no lo quiere absolutamente, sino con alguna limitación, es decir: desea en cuanto está en su mano que, *sin otros medios,* por

---

64 *De Incarn.*, d. 3, s. 1, n. 22 (IV, 20).
65 Ibid., s. 3, n. 60 (IV, 26).
66 Ibid., s. 2, n. 38 (IV, 23).
67 *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 3 (I, 15).
68 *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 4 (I, 15).
69 Ibid., (I, 16).
70 *De Incarn.*, d. 3, s. 2, n. 39 (IV, 23).
71 *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 80 (IV, 29).

su parte, el hombre lo lleve a efecto. Como no es voluntad absoluta puede sin imperfección en Dios, no llegar a realizarse [72].

Dios posee también sobre los hombres potestad o dominio de jurisdicción, cuya raíz es el mismo de propiedad fundado en la conexión esencial Dios-criatura. Por ella da las leyes pertinentes con que las criaturas son regidas según sus propios fines y naturalezas.

Apoyado en su dominio de propiedad podría Dios, sin tener en cuenta para nada la utilidad de las criaturas, exigir esas mismas leyes, pero, afirma Lugo [73], de hecho Dios no lo hace así, ni nos lo manifiesta, ni siquiera debemos presumirlo en caso de duda. Todos los preceptos divinos están dados en forma de ley natural o positiva. La ley en cuanto tal nace de la potestad de jurisdicción. El que Dios, al imponer el precepto, use algunas veces las palabras «Ego Dominus» como si insinuase recurrir entonces a su dominio supremo, nada demuestra en contra de lo dicho. Una cosa es poner la vista en el dominio de propiedad como en raíz de que brota el poder de jurisdicción, y otra distinta exigir aquella obra por el derecho de propiedad que posee sobre los hombres.

Toda obligación de Dios que nazca de la justicia conmutativa, está excluida, como hemos visto, por ese dominio esencial de Dios. No excluye, sin embargo, expresamente toda otra clase de obligación en Dios que provenga de otra especie de justicia. Poniendo un ejemplo con Lugo, ahí tenemos la justicia punitiva que no arguye imperfección en Dios. ¿Por qué? «Quia solum dictat moderatam punitionem delictorum, et per consequens obligat ad non excedendum in taxatione, et executione poenae» [74]

Dios, pues, fundándose en su perfecto dominio, podría atormentar a un inocente, o a un pecador sin consideración a sus delitos y sin aceptar sus penas en satisfacción; pero nunca podría *castigar* a un inocente, o hacerlo a un pecador con penas que sobrepasasen la justa medida [75].

Toda la razón del dominio dijimos que estaba en la voluntad de la naturaleza intelectual. Como en Dios hay una voluntad única, debe tener también un único dominio común a las tres divinas personas.

Jesucristo sin embargo, al poseer dos naturalezas, y por consiguiente dos voluntades, poseerá dos dominios diversos. Uno común con el Padre y el Espíritu Santo, correspondiente a la voluntad divina. Otro propio de la voluntad humana, no común con el Padre y el

---

[72] *De Incarn.*, d. 3, s. 5, n. 79 (IV, 29).

[73] *De Incarn.*, d. 3, s. 3, nn. 57-58 (IV, 25-26). Véase en la S. Escritura: Lev c. 18-23, 25-26, y Num 3, 13; 10, 10, principalmente.

[74] *De Incarn.*, d. 3, s. 10, n. 143 (IV, 38).

[75] *De Incarn.*, d. 3, s. 10, n. 143 (IV, 38). Y *de Poen.*, d. 10, s. 2, n. 37 (VI, 110).

Espíritu Santo. Este se puede atribuir al Verbo por la «communicatio idiomatum» con la humanidad de Cristo. El dominio divino del Verbo puede también por lo mismo, atribuirse a la humanidad de Cristo, mas debido a ser común a las otras dos divinas Personas no se puede afirmar, como subraya Lugo, que el dominio del Verbo tenga, en alguna forma peculiar, por término la operación humana de Cristo o algo que no esté del mismo modo bajo el dominio de las otras dos divinas Personas [76].

Al tratar del reino y dominio temporal de Cristo [77], da por supuesto que Este posee, al menos indirectamente, el derecho y propiedad sobre los reinos y cosas todas temporales en cuanto era preciso, con vista al régimen espiritual de las almas, disponer, mandar o cambiar algo relativo a lo temporal [78]. Juntamente niega fuese «de jure subditum Regibus et Principibus temporalibus» [79], como contrario a la doctrina evangélica.

Siguiendo a Suárez [80] y contra Vázquez y Vitoria [81], entre otros, concede a Cristo el reino y dominio sobre cada cosa particular, pero con limitaciones. Cristo es Rey y Señor en este sentido «in actu primo», es decir, tiene los derechos de tal sobre cada cosa particular. Sin embargo no parece que «in actu secundo» lo sea, esto es, en cuanto trae consigo el ejercicio de aquellos derechos. Ciertamente Cristo no quiso tomar para sí el cargo de regir en lo temporal ningún reino [82]. En cuanto al ejercicio, tampoco tuvo Jesucristo dominio sobre cada cosa en particular, sino sobre unas pocas [83].

El fundamento para afirmar ese dominio de Jesucristo «in actu primo» lo toma de la dignidad infinita debida a su humanidad por la unión hipostática con el Verbo. Por ella, así como se le deben connaturalmente otras excelencias y gracias, también este dominio,

---

[76] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 2 (I, 26-27).

[77] *De Incarn.*, d. 30 (IV, 289-292).

[78] *De Incarn.*, d. 30, s. 1, n. 1 (IV, 289).

[79] Mat 17, 24-25.

[80] SUÁREZ, F., S. J., *Opera Omnia: In III partem St. Thomae*, q. 22, a. 6, d. 48, s. 2 (XVIII, 466-468). Parisiis 1851.

[81] VÁZQUEZ, G., S. J., *Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem Sancti Thomae...*, q. 22, a. 6, d. 87, c. 2-6 (I, 586-593; Lugduni, 1631). VITORIA, F., DE, O. P., *Relectiones theologicae, Relct. I de Potest. Eccles.*, q. 6, n. 16, p. 94. Lugo tiene una errata, pues cita la q. 5 que ciertamente no es. También trata de ello, aunque no esté citado, en el fragmento de relección publicado por el P. Heredia en un apéndice. Véase: VITORIA, F. DE, O. P., *Comentario a la 2-2 de Sto. Tomás* (Salamanca, 1952. *Bibli. Teólogos Esp.*, vol. 17), pp. 495-496.

[82] *De Incarn.*, d. 30, s. 1, n. 8 (IV, 289-290). Se refiere al Evangelio: Lc 12, 13-14; Io 5, 15; 18, 36.

[83] *De Incarn.*, d. 30, s. 2, n. 12 (IV, 290).

«ut possit de omnibus disponere pro libito suo absque alicujus injuria» [84].

No queremos dejar de notar la prerrogativa que Lugo le concede explanando uno de sus argumentos:

> «Christus, cui procul dubio potestas tradita est a Patre moderando pro libito hoc universum, potest licite per ministros suos, Angelos videlicet, vel daemones, homines morti tradere, non solum in poena delictorum, sed alias etiam ob causas, ut puta, ne malitia mutet intellectum alicujus justi, vel etiam ob bonum commune, ne aliquis puer, si ad aetatem virilem veniat, impediat fratrem minorem magnae indolis succedere in regno, vel denique propter majorem gloriam ipsius Christi» [85].

Esto es conceder a Cristo el pleno dominio no sólo de jurisdicción sino también de propiedad.

Los Angeles sujetos de dominio

Los ángeles son capaces, sin duda alguna, de dominio sobre algunos bienes espirituales, sobre su fama y honor, sobre sus secretos, «quae possunt aliis committere cum obligatione justitiae ea non revelandi» [86], etc. Es más, si estuviesen en estado de naturaleza pura tendrían el dominio de su libertad. Si lo tienen los hombres ¿por qué no ellos?

La discusión se puede presentar cuando se trate de bienes corporales. En el plano de la posibilidad no repugna; la dificultad provendría de su cualidad de naturalezas espirituales, pero si Dios lo tiene... De hecho sin embargo, Dios no les ha concedido este dominio a ellos sino a los hombres. Esto es claro para Lugo, pues mientras Dios no les diese expresamente tal derecho, el hombre parece ser quien lo posea debido a su misma condición y a la naturaleza de las cosas [87]. El Angel, pues, no puede, tomándolas para sí, obligar al hombre en justicia a no usarlas sin su permiso.

Aquí surge espontánea la pregunta. ¿Pecaría entonces un Angel contra la justicia usurpando algún bien material contra la voluntad del hombre? Lugo no contesta sencillamente, sino que distingue según la diversa conexión de estos bienes con el hombre.

Si son bienes que por el mismo derecho natural pertenecen al hombre, ya sea en dominio o en administración, como por ejemplo la vida e integridad corporal, o los necesarios a la vida aunque sean extrínsecos al mismo hombre, como el alimento, el Angel sería sin

---

[84] *De Incarn.*, d. 30, s. 2 n. 18 (IV, 291). Para el reino ibid., s. 1, n. 9 (IV, 290).
[85] *De Incarn.*, d. 30, s. 2, n. 16 (IV, 291).
[86] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 3 (I, 27).
[87] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 4 (I, 27).

duda reo de injusticia. La conexión de estos bienes con el hombre es tan particular que le da preferencia a todas las demás criaturas.

Ante los restantes bienes, ya comunes, ya propios de algún particular, no hay injusticia. Los Angeles también, según Lugo, están colocados dentro de los límites de este universo y mundo visible, y tal vez ni pueden vagar fuera de él. No se debe excluirles, por tanto, del uso de los bienes comunes como si fuesen extranjeros; ha de tratárseles como de casa y admitirles al uso de tales bienes, mas como quienes no necesitan de ellos y sin perjuicio de los hombres [88].

Como, por otra parte, la división de los bienes proviene del derecho positivo, da éste únicamente la exclusión del uso de esos bienes por los demás hombres, pero no excluye a los Angeles. El hombre, sin embargo, como acabamos de notar, siempre tiene la preferencia: puede siempre usarlos y consumirlos sin que los Angeles puedan argüir de injuria, cosa que no puede siempre decirse de ellos respecto del hombre.

Dominio del hombre

No queremos entrar ahora, dada la longitud y fin del presente trabajo, en un estudio detallado y casuista de este punto. Las líneas fundamentales han sido ya marcadas en las páginas anteriores [89].

Conviene, sin embargo, aclarar la dificultad que puede levantarse ante la aplicación al hombre de la definición de dominio. Nunca parece que puede ser dueño en sentido propio, ya que su dominio está siempre subordinado a Dios, único y absoluto Señor. Así nos responde breve y exactamente Lugo:

> «Dominium, de quo loquimur, est dominium humanum, ad quod sufficit, jus praelationis in ordine ad alios homines, nam eo ipso hic homo dicitur dominus humano modo, licet non habeat jus praelationis in ordine ad Deum» [90].

Pecadores e infieles pueden ser dueños. Aquí no hay dificultad: son en cuanto a su naturaleza como otro hombre cualquiera, y lo mis-

---

[88] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 6 (I, 27).

[89] A quien le interese la doctrina acerca de este dominio sobre el punto concreto de la vida e integridad corporal del hombre, tanto propia como ajena, le remitimos a nuestro estudio: *El Principio de Totalidad según la doctrina del Cardenal Lugo*. Pontificia Universitas Comillensis. Santander, 1960.

[90] *I. et I.*, d. 2, s. 1, n. 4 (I, 15). Dice «ad illis» por «ad alios», pero ya corregido en la edic. de Lugduni de 1642.

mo en cuanto al ejercicio de ella. La Sagrada Escritura lo confirma [91].

Lugo además aduce dos razones:

1. Los males que sobrevendrían a la sociedad si el estado de gracia fuera requisito indispensable para ser sujeto de dominio.

2. El perseverar, a pesar de su pecado o infidelidad, el título de propiedad, ya que no puede afirmarse se excluyese a los tales del pacto entre los hombres.

Aceptación del dominio

Punto interesante es sin duda el discutir si se requiere o no la aceptación para que se dé dominio.

En derecho natural estricto no aparece claro cómo pueda tener propio y verdadero dominio sobre los bienes de fortuna quien nunca ha tenido uso de razón. No parece pueda adquirirse tal dominio si se excluye la aceptación y cualquier acto de la voluntad. No es suficiente que alguien me dé un libro; es preciso que yo acepte tal don. La propia voluntad, afirma pues Lugo, parece requerirse. La razón está en que para quien no posee tal conexión con la cosa que deba preferírsele a todos en el uso de ella, el camino para adquirir el dominio es únicamente la voluntad [92].

Mas en otra parte confiesa que también es cierto poseemos el dominio de algunas cosas sin aceptación por nuestra parte, nombrando en concreto entre ellas la fama y el honor propio, los miembros y la vida al menos en cuanto al uso [93]. No dice el porqué. Creo debe nacer de la conexión tan estrecha que por su misma naturaleza une esos bienes al hombre. Las demás cosas más extrínsecas al hombre, presentan una mayor dificultad. Lugo la resuelve, dentro de la región de lo posible, apoyándose en la comunidad primitiva de todos estos bienes más extrínsecos:

> «Quia cum res omnes ab initio communes essent, et iure solo positivo gentium facta fuerit rerum divisio [94]: potuit Respublica divisionem illam ratam habere cum limitatione, ita ut in aliquibus casibus maneat in aliquo dominium, et jus illud primum, non obstante rerum divisione» [95].

El Estado, apoyándose en ello, puede hacer que, en algunos casos, se dé traslado de dominio sin propia aceptación, lo mismo que puede

---

[91] Lugo cita: Rom 13, 1-7; 1 Petr 2, 18; Mt 23, 2-3. [*I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 11 (I, 28)].

[92] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 15 (I, 29).

[93] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 16 (I, 29).

[94] Cf. *I. et I.*, d. 6, s. 1, nn. 2 ss. (I, 90).

[95] *I. et I.*, d. 3, s. 1, n. 16 (I, 29).

hacer a algunos incapaces de donar. Conviene recordar que lo único que esencialmente se requiere en esta parte para que se dé dominio es la capacidad volitiva en el sujeto aunque «per accidens» esté impedida.

Dominio eminencial

Para cerrar ya el artículo, notemos lo que Lugo llama «dominium eminentiale, seu causale, quatenus potest in emptore producere dominium formale et actuale» [96]. En virtud de tal dominio se da el caso de que quien no es dueño pueda vender y comunicar al comprador el dominio que él realmente no posee. Luego expone la razón.

Quien tiene tal dominio aunque no puede convertir absolutamente la cosa en propia utilidad, como si tuviese sobre ella dominio de propiedad, puede usar de ella cuanto lo requiere la necesidad presente. Como para este fin puedes destruir la casa o consumir los alimentos, así puedes también venderlos, lo que equivale a una destrucción moral. Si no soy capaz de transmitir al comprador el dominio verdadero de ellos, no se puede decir que los vendo en realidad; mi poder sería inútil. Si éste es verdadero tiene que estar en mi mano la transmisión del dominio, aunque yo no sea el propio dueño; y mi poder debe ser verdadero ya que, en las circunstancias que se suponen, puedo hacer todo lo que sea necesario para la presente necesidad.

Es, pues, una extensión del dominio alto del Estado a los particulares en ciertos casos. Como ejemplo de quien posee este dominio trae Lugo al padre que en extrema necesidad puede vender como siervo al hijo aun no emancipado, quien en el mismo caso coge dinero para su remedio: tanto el comprador del hijo como quien recibe el dinero se constituyen verdaderos dueños formales, aunque el dominio se lo transfiere quien propiamente no lo es.

Adolfo F. Díaz-Nava, S. I.

[96] *I. et I.*, d. 1, s. 1, n. 10 (I, 3).

Influjos de Fr. Domingo de Soto O. P. en el pensamiento misional del P. José de Acosta S. I.

Fr. Domingo de Soto, O. P. (1495-1560), representa una de las lumbreras culturales del período imperial de Carlos V, que por lo que se refiere a América, significa la prodigiosa expansión territorial y misionera, junto con el anhelo de hallar cauces y legitimidades jurídicas al desbordamiento de las conquistas, y un efectivo asentamiento de la Iglesia Católica en aquellos nuevos países.

Su discípulo en algunos aspectos de su formación jurídico-teológica, el P. José de Acosta, S. I. (1540-1600), se identifica a su vez con el período de Felipe II, y al mismo tiempo que actor destacado de importantes vicisitudes religiosas en las Indias Occidentales, España y Roma, fue escritor de apreciables obras de interés religioso y americano en general. Hombre esencialmente dinámico, se hallaba también dotado para el cultivo de las letras, que por su primera orientación americana, reflejan siempre en él sus inquietudes de Ultramar.

Uno de sus guías principales para el estudio jurídico de la conquista, de sus derivaciones para el deber misional y de las modalidades prácticas en que debían verse envueltos conquistadores y encomenderos, no menos que de diversas aplicaciones canónico-teológicas para los misioneros, fue el P. Domingo de Soto.

Al morir el eminente dominico en 1560 (acaba de cerrarse su centenario), Acosta iniciaba con singular brío sus estudios filosófico-teológicos en Alcalá, y allí conoció las obras de Soto, mientras se iba dibujando en él al mismo tiempo la vocación de Indias que en 1571 había de llevarle a las Antillas, camino del Perú.

Allí desarrolló una actividad desbordante sus cinco primeros años como predicador, confesor, consultor apreciadísimo y superior religioso.

El estudio de la actuación general del país, especialmente en su parte religiosa y de las posibilidades de su Orden en la evangelización peruana y formación de su juventud, le movió a consignar sus investigaciones en un libro destinado a tener gran resonancia en los medios eclesiásticos y misionológicos mundiales y en el cultural americano. Lo intituló *De Procuranda Indorum Salute,* y se trataba del primer libro escrito por los jesuitas en Hispanoamérica. Redactado en poco más de un año, se pensó en su inmediata impresión, y así en la primavera de 1577 partió el manuscrito para Roma desde el puerto de El Callao en el Perú, donde el P. Acosta era a la sazón provincial de su Orden.

Por la importancia del tema desarrollado, y por los problemas especialmente delicados que en él se discutían a fondo, su autor quiso que lo viera el P. General, Everardo Mercurian, en parte como una censura autorizada, que le indicara las correcciones que las circunstancias tal vez impusieran, y en parte también para que sirviera al P. General de amplísimo memorial sobre la situación de las cosas religiosas en el Nuevo Mundo.

El libro gustó en Roma [1], como se lo manifestaron a su autor y a otros Padres tanto el P. Mercurian, como luego su sucesor el P. Claudio Aquaviva, elegido en 1581 general de la Compañía. Se hicieron sin embargo numerosas correcciones, que se redujeron casi siempre a suprimir o suavizar ciertas frases duras sobre los conquistadores, los encomenderos o algunos misioneros. Con ello perdía el acento de sinceridad y en algunos momentos de dura acusación, de los que se sentía revestido entonces el joven provincial.

Al escribir algunos años más tarde la parte latina de lo que sería un resumen de la *Historia Natural y Moral de las Indias* del mismo P. Acosta, éste propuso al R. P. Aquaviva añadir a los seis libros de que constaba *De Procuranda* otros dos iniciales, *De Natura Novi Orbis,* con una serie de noticias y cuestiones generales sobre América, que fueran como una especie de aperitivo para los otros.

Vuelto a España en septiembre de 1587, el P. Acosta pudo dar prisa a la impresión de su libro, que imprimió Foquel en Salamanca en 1588 y 1589, y se reimprimió en 1595 en Colonia, edición que ha sido la más conocida y consultada hasta nuestros días [2].

Estudiamos extensamente todo lo referente a esta obra hace 20 años, y ya entonces nos llamó la atención la gran estima que profe-

---

[1] Cfr. nuestra obra: *El P. José de Acosta, S. I., y las Misiones* (Madrid, 1942), XLVII + 624 pp.

[2] En este artículo nos valemos para las citas de la traducción castellana del P. Francisco Mateos, S. I. Madrid, 1952.

saba el P. Acosta al P. Domingo de Soto, O. P. y las varias citas de las distintas obras del P. Soto, con que enriquecía su libro.

Hoy quisiéramos resumir y precisar algo más esta idea. Como el libro del P. Acosta tuvo gran resonancia en aquellos primeros siglos, como ya lo hicimos ver concretamente en la misma obra, se extendió indirectamente el influjo del P. Domingo de Soto a más amplios círculos. Baste hace notar que tanto los primeros tratadistas de misiones en plan sistemático durante aquellos siglos, como Fr. Tomás de Jesús, C. D., el P. Alejandro Valignano y el P. Antonio Possevino, S. I., Serafín de Freitas, O. M., los PP. Avendaño, Barrasa, Altamirano, Lozano, Muriel, y otros varios jesuitas, el jurista D. Juan de Solórzano Pereira, Monseñor Pallu y sus misioneros del Seminario de Misiones Extranjeras de París y otros muchos, utilizaron frecuentemente el manual de Acosta.

A ellos hay que agregar diversos escritores protestantes, como el holandés Juan de Hoornbeek, el alemán Fabricius y otros.

Modernamente, el auge de los escritos misionológicos ha vuelto a poner de relieve la importancia del P. Acosta en todo este campo de investigación de doctrina misional, dando origen a nuevos estudios y más definitivos.

No está de más por lo mismo, recordar los influjos recibidos por el jesuita medinés para la composición de su primera obra, la más directa y exclusivamente misionológica. Lo hicimos antes con relativo detenimiento y lo precisamos más ahora con respecto a los méritos del P. Domingo de Soto, conmemorando así su centenario.

Temas principales en los que se manifiesta este influjo

El influjo del P. Soto en el P. Acosta se manifiesta principalmente en varios de los temas entonces capitales acerca de los títulos de dominio territorial, de derecho de evangelización, de libertad de la fe y demás cuestiones relacionadas con el hecho de la soberanía española en América y de sus esfuerzos propagadores de la fe cristiana.

Y luego en puntos concretos acerca de la fe explícita en Cristo y los problemas relacionados con la administración de los sacramentos a los neófitos indios.

Naturalmente, se percibe otro influjo más diluido, más difícil de precisar y de delimitar, junto al de otros de sus hermanos de hábito en todas las cuestiones doctrinales. Asimilado ya por Acosta, actualizado con su reciente experiencia personal americana y formulado según su peculiar estilo y modo de manifestarse, es más difícil concretarlo y estudiarlo.

En el libro primero, que trata brevemente las cuestiones generales relacionadas con la evangelización de los indios americanos, además

de rechazarse algunas dificultades opuestas a esta empresa y recalcarse la oportunidad del momento para ello, se nota menos este influjo, y es más personal el desarrollo. En cambio en el segundo, que aborda el modo de evangelización y sus dificultades, entra de lleno la materia formulada magistralmente por varios dominicos españoles, desde Vitoria a Soto. Los temas de la libertad y de la violencia, de la guerra en sus diversas formas a los bárbaros y los títulos alegados para ella, como crímenes contra la naturaleza o bestialidad, quedan refutados y explicados. Se va luego a la cuestión de los sacrificios humanos, y se estudian para ello las disposiciones no sólo de la ley divina, sino también de la humana por medio del Rey y de su Consejo de Indias.

Se admite sin embargo, que es imposible en algunos casos predicar el evangelio exactamente como los apóstoles a algunos bárbaros; se expone luego el modo de hacer las «entradas» a los indios y cuándo sean lícitas; las cualidades y virtudes del misionero en tales empresas y tres impedimentos que estorban mucho su éxito, como son los malos ejemplos de los cristianos viejos, los estorbos promovidos por sus señores, caciques y hechiceros, y finalmente los arraigados vicios de los mismos infieles.

En el libro tercero prosigue más el influjo al tratarse de la administración civil y de su intervención directa o indirecta en la evangelización. Ahí se tocan también los títulos de dominio de las Indias, falsos y verdaderos, pasando luego a examinar las cualidades que han de adornar a nuestros gobernantes americanos. El tema de los tributos paganos a los actuales gobernantes es abordado en su gran complejidad, lo mismo que el de los encomenderos, tan íntimamente ligado con aquél, con el trabajo forzado en los metales o en los campos. Se estudia en especial el problema de la borrachera de los indios, y del modo de conservar aquellas costumbres que no repugnen al Evangelio.

El libro cuarto se dirige más bien a los mismos misioneros y a las cuestiones, dificultades y remedios que pueden tener en su campo de acción. Las cualidades que les son necesarias, la preparación que deben llevar o procurar adquirir en cuanto a las lenguas y ciencias, y de los métodos de instrucción y catequización.

El libro quinto toca una serie de problemas sobre lo que hay que enseñar a los indios en concreto acerca de Jesucristo y de la Iglesia, sobre la idolatría, el catecismo vulgar, el modo de ser parroquial en las Indias Occidentales, su conveniencia o dificultad para el modo de ser de la Compañía de Jesús, y sobre sus misiones temporales, mientras que el libro sexto estudia todo lo relacionado con la administración de los sacramentos.

En el tercero aparece más clara la guía de Soto en el examen doctrinal de los temas, lo mismo que en algún capítulo del quinto y en diversos puntos sueltos del sexto.

DOCTRINAS DE FRAY DOMINGO DE SOTO SOBRE: A) EL SENTIDO DE LAS BULAS DE ALEJANDRO VI, B) LA LICITUD DE LA GUERRA A LOS BARBAROS, DE LA DEFENSA DE LA RELIGION Y DE SUS MISIONEROS, O FORZAR A LOS INDIOS O OIR EL EVANGELIO.

Vamos a resumirlas brevemente para compararlas con las similares del P. José de Acosta, en este cotejo de influjos del maestro salmantino sobre el polígrafo medinés.

Y primero sobre el sentido de las bulas de Alejandro VI [3]. No admite Soto de ninguna manera el dominio universal del Papa sobre los infieles, como algunos canonistas medievales, o escritores como Sepúlveda en sus controversias con Las Casas: «digo que la intención del Papa Alejandro, como se ve claramente por la bula, fue que los bárbaros se sujetasen primero a los reyes de Castilla y después se les predicase el Evangelio» [4].

Dice Soto: «digo primeramente que el Pontífice ni concedió, ni podía conceder a nuestros monarcas el dominio de aquellas gentes y de cosas, pues ningún derecho tenía él para eso». La concesión pontificia fue para una especie de encomienda, dice resumiendo a Soto, el P. Carro, O. P., para que «enviasen allí varones doctos y probos a fin de instruirlos en la fe. Y si sus cabecillas y reyezuelos pretendiesen impedir esta predicación podría amparrarse a los predicadores por las armas. Y los que abrazasen la fe, en virtud del derecho que tiene la Iglesia de mirar por la conservación de la misma en todos sus hijos, quedarían encomendados al protectorado de nuestros monarcas, para que no volviesen a sus prácticas gentílicas» [5].

Soto, descarta no sólo el señorío universal del Papa en lo temporal, sino también la del Emperador o cualquier Príncipe [6].

Es lástima que no hubiera podido imprimir su obra: *De ratione promulgandi Evangelium,* (ubi de dominio et Iure quo Catholici Reges in Novum Orbem oceanicum funguntur «amplior patebit dicendi locus» dice él mismo en *De Iustitia et Iure,* I. IV, q. 2, a. 2.), donde nos hubiera proporcionado un amplio sistema doctrinal y práctico, que hubiera conquistado para su autor un puesto eminente entre los primeros misionólogos.

---

[3] Es un tema que ha adquirido verdadero interés desde la publicación del famoso trabajo del P. PEDRO DE LETURIA, S. I.: *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI, 1493,* en «Bibliotheca Hispana Missionum», t. I, pp. 209-251, Barcelona, 1930. Recientemente ha ampliado el estudio en la Universidad de Madrid el doctor Alfonso García Gallo.

[4] VENANCIO CARRO, O. P., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica,* Salamanca, 1944², p. 63.

[5] P. CARRO, o. c., p. 65.

[6] Ibid., p. 345 y siguientes.

«No puede sorprendernos —dice Carro— si Domingo de Soto, Vitoria y Báñez no dan mayor importancia a la bula pontificia, al juzgar los títulos alegados a favor de la conquista de América por España. Para Domingo de Soto, el Papa ni concedió a los Reyes de España el dominio sobre los países descubiertos, ni podía concederlo. La razón es siempre la misma. Cristo no fue Rey temporal ni universal, en cuanto hombre, y menos puede serlo el Papa (*In IV Sent.* d. 5, q. única, a. 10). Añade que los derechos humanos, no los suprime el derecho divino de la gracia. Por eso lo que el Papa concede es el derecho de predicar y amparar la predicación [7].

b) *Acerca de la licitud de la guerra a los bárbaros etc.,* Soto se mantiene en las mismas posiciones.

Trató en diferentes ocasiones de este tema [8]. Es conocido que los escotistas eran en general más propensos a conceder cierta intervención a la fuerza para facilitar la aceptación de la fe entre los infieles. En cambio los tomistas se oponían a ella. Soto rebate duramente semejante doctrina, como se puede ver resumido en la obra del P. Carro: «En la predicación es preciso, ante todo, no hacer injuria a la misma fe, aunque se malogre lo que mediante ella pretendemos» [9]. Como tampoco admite el que primero se someta a los infieles por las armas, para luego predicarles la fe, y hacer así que la acepten espontáneamente [10].

En diversas ocasiones propone Soto la misma doctrina en formas accidentalmente diversas: «Aunque tengamos derecho a predicar nuestra fe, no es lícito coaccionar a los infieles para que crean. Los medios deben ser proporcionados al fin y a la naturaleza misma de la Religión. La fe versa sobre objetos sobrenaturales, que no pueden demostrarse con razones claras y evidentes, que fuercen a la inteligencia al asentimiento. El creer es acto libre de la voluntad, impulsada por la gracia. Por esto Cristo nos manda predicar, pero no nos manda imponerla por la fuerza; al contrario, quiere la difundamos con la persuasión y la caridad. Si rehusan el escucharnos, Cristo nos dijo que sacudiésemos el polvo de nuestras sandalias y fuésemos a predicar a otra parte. El se tomará la justicia por su mano. La primera venida de Cristo no es para castigar, sino para convertir por el amor; no quiere la perdición del pecador, sino que se salve, como les dijo a sus discípulos, ante la conducta de los Samaritanos (Lc IX, 56). Es también lo enseñado por la Iglesia, por los Papas, y Concilios» [11].

En otras obras afirma y refleja la misma doctrina: «Afirmar

---

[7] Ibid., pp. 353-354.
[8] Ibid., p. 65.
[9] Ibid., p. 66.
[10] Ibid., pp. 363-364.
[11] Ibid., p. 365.

—escribe— que se ha de herir con la espada material a quienes profesan religión distinta, apoyándose en un texto de la Escritura, equivale a falsear torpemente la glosa. A los infieles se les debe impugnar con la palabra de Dios» (365).

Junto a su postura doctrinal en lo referente al posible título derivable de su infidelidad, está la otra paralela de negar el que se pudiera alegar por los crímenes contra la naturaleza cometidos por los bárbaros, como los sacrificios humanos, la antropofagia y otros. No se ve que estos pecados confieran, en cuanto tales, potestad para castigarlos por las armas antes de convertirles por la predicación. Y aun caso de que fuera eso lícito, no fuera también conveniente [12]. Se corre el peligro señalado por Cristo, al hablar a sus discípulos de la cizaña que éstos querían arrancar violentamente. Y así recaería el odio sobre la misma Religión [13].

Como desenvuelve Acosta los mismos temas allí donde se comprueba el influjo de Soto

a) *Los títulos para la posesión de las Indias*

Es un capítulo en el que se palpa el influjo de Soto en Acosta en diversos pasajes.

Asienta primero Acosta que «los indios que reciben la fe, caen bajo el cuidado y jurisdicción de los Príncipes cristianos». Asentado el derecho pontificio de enviar misioneros a todas las partes del mundo, y el hecho de no poder entonces los Papas cumplir con esta misión en las numerosísimas y bárbaras naciones de América, «encomendaron los Romanos Pontífices a los Reyes Católicos de España que la tuvieran como oficio y peculiar y la pusieran por obra». Explica esto un poco; se refiere a las bulas de Alejandro VI, cita en general los numerosos ejemplos de martirios en diversos intentos de penetración evangélica y termina diciendo: «Con razón enseñan, pues, los teólogos más insignes, que tiene la Iglesia plena y entera potestad de defenderse de las injurias y afrentas de sus enemigos, y que conviene que la use contra las maquinaciones y violencias de los malvados, a no ser que se sigan mayores males» (p. 219). Y cita entre esos teólogos a Soto [14].

Un vistazo a distintos decretos eclesiásticos o civiles sobre los esclavos de amos no cristianos que quisieran abrazar la fe cristiana, le sirve para ilustrar esta doctrina, pero sin permitir el empleo de las armas sino en casos de extrema necesidad, y lo más humanamente posible.

---

[12] Ibid., pp. 367-368.

[13] Ibid., 368.

[14] *De Procuranda*, l. III, c. II, pp. 217-219; Soto, *In IV*, d. 5, q. única, a. 10.

Este segundo capítulo le sirve de introducción al tercero, acerca de «que no conviene inventar falsos títulos de dominio de las Indias».

Admitido el poder legítimo de los señores locales indios y admitiendo casos de ataques injustificados de los indígenas que autorizan a los cristianos a dominarlos, pasa a la afirmación de que «cuando se trata del título cierto y general, hay que recurrir a la autoridad de la Iglesia, al peligro de la fe o a la salvación eterna de los indios, los cuales dan a los príncipes cristianos un derecho justísimo y averiguado. Y con esto sólo les basta y es sobrado. Así nos lo persuaden la razón y la experiencia de consuno. Existan, por tanto, otros títulos o no, es manifiesto que toca principalmente a los reyes católicos el cuidado de procurar la salvación de los indios y de mandar para ello predicadores de la fe, y ministros civiles muy escogidos para cumplir con el mandato y misión que han recibido de Dios y de la Iglesia, como conviene a su honra de príncipes tan cristianos y como exige la grandeza de la obra» [15].

Ya se ve que el principal título para Acosta en la conquista y conservación de las Indias, era el relativo a la libre predicación del evangelio y a la defensa justa de sus ministros cuando eran atacados por gentes bárbaras sin mediar ofensa alguna, aunque admita el de peregrinar por todo el mundo y la libertad de comercio. De los otros títulos no quiere hablar detenidamente, porque de momento no le interesan para su objetivo presente en la publicación de su obra. Los supone conocidos, los aprecia doctrinalmente, pero cree sin embargo, que si se va a su aplicación concreta a la América de su tiempo, no puede ser en plan de revisionismo práctico de posiciones. En esto, naturalmente, conocía las dificultades mejor que Soto, que no cruzó el Océano. Su posición queda vigorosamente reflejada en aquellas frases estampadas en el capítulo XI del libro segundo: «Es cosa averiguada que no hay nada que tanto daño cause a la instrucción y salud espiritual de los indios como la competencia entre las dos potestades temporal y espiritual, y el menoscabo o cualquier género de lucha contra el poder civil. Y dejando ahora a un lado los otros magistrados civiles, yerran gravemente sin género de duda los que bajo especie tal vez de piedad, ponen duda en el derecho de nuestros reyes, y de su gobierno y administración, moviendo disputa sobre el derecho y título con que los españoles dominan a los indios, si nos han sido traspasados por transmisión hereditaria de sus príncipes a los nuestros, o si los hemos conquistado con guerra justa; disputa que conduce o a que se abandone el dominio y administración de las Indias, o al menos se debilite grandemente. Y si en tales opiniones se cede un poco, y no se reprimen con mano fuerte, no se pueden decir los males y ruina universal que se seguirá, y la gravísima perturbación y des-

[15] Ibid., l. III, c. III, pp. 224-225.

orden de todas las cosas. Y no es que yo me proponga ahora defender las guerras pasadas y los sucesos de ellas, y todas las alteraciones y revueltas que ha habido en el Perú; pero sí advierto como punto muy religioso y útil, que no conviene disputar más en este asunto, sino que, como de cosa ya prescrita, debe proceder con buena fe el siervo de Cristo. Y no hay que empeñarse en sutilizar más y buscar soluciones recónditas y profundas; porque aun concediendo que se hubiese errado gravemente en la usurpación del dominio de las Indias, sin embargo, ni se puede ya restituir, porque no hay a quién hacer la restitución, ni modo de efectuarla, y sobre todo, aunque se pudiese, una vez que han recibido la religión cristiana, no lo sufriría la evidente injuria que se haría a la fe, y el peligro gravísimo en que quedaría» [16].

A pesar de esta postura, es cierto que en el orden intelectual y doctrinal abraza decididamente la postura de Vitoria y de Soto, como lo ha manifestado en varias partes al referirse a ella. Lo único que añade es la imposibilidad práctica de torcer el rumbo de las cosas, tan avanzadas ya en todos los órdenes en cuanto a la formación del nuevo mundo hispono-americano civil y religiosamente, aunque por lo mismo puede insistir más en el respeto total de los derechos de los indígenas, y en estigmatizar la mala conducta de quienes procedieron en forma cruel, codiciosa, avara o brutal, haciendo con ello no sólo daño a sus propias almas, sino al conjunto de la Iglesia Católica, de la que pasaban por ser en grados diversos sus representantes ante los ojos del vulgo.

b) *La licitud de la guerra y de la violencia*

Acosta encabeza el capítulo II del libro segundo con este epígrafe: «No es lícito hacer la guerra a los bárbaros por causa de la infidelidad, aunque sea pertinaz».

Comienza recordando cómo el tema ha sido tratado por muchos «grave y copiosamente» y que por eso lo resume. Entre esos muchos entra Soto, como luego lo dice expresamente en otros capítulos, como al fin del cuarto del mismo libro. Al terminar el capítulo segundo, afirma: «Y por que son muchos los que han tratado con cuidado este punto, solamente haré notar que no son dignos de perdón los que, guiados más bien por celo que por sabiduría, mientras engrandecen la autoridad nunca bastantemente ensalzada del Romano Pontífice, pretenden extender también fuera de la Iglesia su poder y sus leyes, lo cual es tan ajeno a la verdad, que ninguno lo contradice mejor que los mismos Sumos Pontífices y el sentir perpetuo y la práctica de la Iglesia Católica, que nunca castigó a los paganos o a los judíos

[16] Ibid., l. II, c. XI, pp. 185-186.

porque rechazasen la fe de Cristo, ni creyó jamás que fuera causa justa de guerra la diversidad de religión... Y porque así lo opinan todos los doctos en esta materia, no hay para qué alargar más la disputa, que más bien oscurecería la verdad» [17]. Aunque no cita ahí nombres propios, es claro que Soto es de los consultados y tenidos en cuenta.

Al rebatir en los capítulos siguientes la opinión de los que creían que por los crímenes contra la naturaleza era lícito «a los nuestros» hacer la guerra a los bárbaros, termina diciendo: «Por lo cual los ingenios más ilustres de nuestro tiempo, que han tratado de propósito la causa de los indios, han condenado esta manera de hacerles la guerra, ya en gravísimas prelecciones jurídicas de cátedra, ya también en libros escritos con esmero» [18]. Entre éstos cita expresamente en tercer lugar a Soto, después de Cayetano y Vitoria, y antes de Antonio Cordubense y Covarrubias, refiriéndose a su *in 4.*, d. 5, q. 1. a. 10, y *De Iusticia et Iure,* l. IV, q. 2, a. 2.

Y agrega a continuación: «Cuya opinión ya hace tiempo ha ganado el campo entre todos y ha merecido la aprobación de las insignes universidades de Alcalá y Salamanca que según he oido, han condenado y proscrito un libro de cierto autor contrario a los indios, y aun del mismo Consejo de Indias, que prescribe otros modos muy diversos en las nuevas expediciones o entradas de indios, cuya conveniencia expondremos más abajo, después de contestar a las objeciones arriba expuestas» [19].

Podemos decir que en esta parte no hay diferencia entre las opiniones de Soto y de Acosta, y que éste, con la experiencia de sus primeros años de profesor, consultor, confesor y superior en el Perú, admite plenamente la doctrina de la escuela dominicana de Salamanca. Tan plenamente, que la labor principal, y casi única, que tuvieron que hacer los censores jesuitas de su libro antes de su impresión, fue tachar frases y párrafos en que Acosta fustigaba los excesos de bastantes de los soldados, gobernantes y aun eclesiásticos.

Al leer en Acosta los capítulos relacionados con la posibilidad de emprender una guerra justa para castigar los crímenes contra naturaleza, o los de idolatría, o para facilitar la predicación del Evangelio, observamos que hace una perfecta síntesis de lo tratado por los grandes maestros que luego cita, y en modo destacado de Soto. Añade a veces algunos detalles para concretar más el caso a América, pero en lo fundamental, presenta un esquema sobrio y bien desarrollado sobre las alegaciones de la parte contraria y las respuestas a sus objeciones, que queda en el justo medio.

---

[17] Ibid., l. II, c. II, pp. 141-142.
[18] Ibid., l. II, c. IV, pp. 154-155.
[19] Ibid., p. 155.

En ambos autores late un mismo sentir, un mismo flujo de ideas, unos mismos razonamientos, expuestos en forma menos escolar por el joven, dado el carácter de su libro, y más jugoso y algo oratorio al dar libre curso a los impulsos de su celo.

Hay que notar que el P. Acosta tenía metida esta idea pacifista de la evangelización hasta lo más hondo de su ser, como tuvo ocasión de manifestarlo al volver a Europa pasando por México, y encontrarse allí con el P. Alonso Sánchez, procedente de Filipinas, que había estado en China o Macao dos veces, y había propuesto al gobernador de las Filipinas unos audaces planes intervencionistas para preparar la predicación en China. Al enterarse de estos intentos, escribió Acosta al P. General, Claudio Aquaviva, quién le dio la razón en este punto y se valió de él para dirigir al P. Alonso Sánchez, en el despacho de sus asuntos ante el Rey y su Consejo [20].

Sin embargo, Acosta no aplicaba esta doctrina en su integridad sino a las naciones o regiones de cierta cultura y civilización: China, Japón y otras naciones de Asia, y a diversas comarcas americanas. Con respecto a las tribus salvajes de América, concedía la necesidad de cierta protección para las primeras entradas, como se ve en el capítulo VIII de este libro segundo, y luego más por extenso en los capítulos XIII al XIX, que son una aplicación prudente de sus principios, confirmados por sus primeras experiencias peruanas, no menos que por las de sus compañeros y súbditos.

Un problema teológico

Citamos como un hecho curioso, que el P. Acosta, tan discípulo de Fray Domingo de Soto, de ordinario, sostenga una pequeña escaramuza contra él muy a los principios del libro V en *De Procuranda* [21].

Hicimos ya notar en detalle este asunto en nuestra obra sobre el P. Acosta, pero al tratarse de resumir ahora una visión total del influjo del eminente dominio en él, no puede esquivarse el dar cuenta de esta divergencia en un tema que siempre ha sido de palpitante actualidad, y más en nuestros tiempos de misiones católicas universales, y ataques también universales a la Iglesia.

Acosta trata en esta parte de la necesidad del conocimiento de Cristo para la salvación, y consiguientemente formula las graves consecuencias dimanantes de esta doctrina. Trata esta materia con más energía y movimiento de estilo, con más ardor y acometividad, saliéndose algo del tono general guardado hasta ahora.

Después de comprobar la lamentable ignorancia de tantos neófitos

---

[20] Cf. sobre este episodio nuestra obra ya citada, c. XV, pp. 461-483.

[21] Capítulos III y IV del libro V de *De Procuranda*.

sin la menor noción de Cristo [22], tan en contradicción con la superabundante predicación de los Apóstoles sobre este tema, se levanta contra ciertos graves y estimados teólogos de su tiempo, que afirman ser posible la salvación sin el conocimiento de Cristo, después de tantos siglos de revelación cristiana. La cuestión queda planteada aún de modo vaguísimo, pero después de dar libre curso a su sentimiento contra una opinión «de tan poco fundamento», aunque no ponga censura alguna a sus defensores, «por la erudición y piedad de los autores, cuyas huellas solemos seguir» [23], se va precisando paulatinamente, más bien en forma de contestación razonada que de exposición doctrinal meramente didáctica. Resaltemos algunos puntos.

En primer lugar, la división es clara entre los principales adversarios que en estos capítulos tiene presentes Acosta [24]. Primero rebate a los escolásticos aludidos, a quienes en lo demás tanto estima y sigue, sin nombrarlos directamente, pero con tales pormenores, que sus contemporáneos podían señalarlos en seguida con el dedo. En el capítulo cuarto tiene presente a otro adversario, procesado por la Inquisición de Lima aquel año, con intervención del mismo P. Acosta [26].

En el primer punto indicado aparece en seguida el interés misionológico general y americano en particular, porque aquella opinión se funda «sólo en una sospecha humana introducida por la infinita multitud de aquellos que en este Nuevo Mundo carecieron de la luz del Evangelio por tanto tiempo, a los que parece que se les cierra por completo la entrada del cielo, si el conocimiento de Cristo es necesario para salvarse» [27]. «Porque es duro y ajeno al amor de Dios, que quiere la salvación de todos, exigir aquello que ni El mismo da, ni los hombres lo pueden dar de sí» [28].

Fray Domingo de Soto, llegó temporalmente a admitir como más probable la posibilidad de la salvación sin fe sobrenatural, sólo con el conocimiento y práctica de la ley natural [29]. Pero Soto se retractó noblemente en ediciones posteriores [30], y a él parece aludir Acosta al comentar el hecho poco después de este modo: «Pero otros, sa-

---

22 *El P. José de Acosta y las Misiones*, c. IX, pp. 281-285.

23 L. V, c. II, 423-427.

24 Ibid., p. 427.

25 En parte como resultado de su situación personal al componer su obra.

26 Se trata de Fr. Francisco de la Cruz, O. P.

27 *De Procuranda*, l. V, c. III, pp. 427-428.

28 Ibid.

29 «Igitur in iure naturae forsam singulis de plebe non erat alius lucis radius necessarius quam naturalis. Conclusionem hanc tanquam exili meo iudicio probatiorem affirmo» (edic. Venet. L. 2, c. 11, pp. 140-141).

30 *In Quartum Sentent* (Venetiis, 1584), pp. 46-47. Allí se dice que también en las ediciones de París y Salamanca.

cando el pie de aquí, para no precipitarse, afirmaron con más seguridad ciertamente, pero vean ellos con cuánta consecuencia, que sin la fe ciertamente no se salva nadie, pero sin embargo, de necesidad absoluta para la salvación sólo hay que conocer por la fe lo que se puede entender con las luces naturales» [31].

¿Continúa contra Soto esta segunda parte? Es cierto que se se retractó de aquella sentencia expresada suavemente como quien entra en terreno nuevo y peligroso, o como él mismo dice: «sub dubio defendivimus» [32], pero la última frase de Acosta que hemos citado no tiene toda la claridad necesaria por querer resumir varias páginas. Soto añade que en estos casos luego por virtud e inspiración divina creían con fe sobrenatural.

Se puede inferir indudablemente que el citado pasaje se refiere al teólogo segoviano no sólo por el dato de su retractación, sino también por unir Acosta a continuación la necesidad de la fe explícita en Cristo absolutamente para todos, después de la promulgación del Evangelio. Aquí va expresamente contra Soto, quien parece referirse a esta cuestión al contestar a una de las dificultades que se le proponen: «Nadie está obligado a lo imposible. Es así que el conocimiento de la fe excede las fuerzas naturales, luego no hay ningún precepto de tal conocimiento» [33]. A lo que contesta: «A esto obliga el precepto, a no resistir al auxilio especial de Dios, que El concede al que guarda la ley natural».

Después de afirmar Soto brillantemente la necesidad universal de la fe explícita *post Christum,* establece sin embargo la segunda conclusión: que muchos pueden excusarse de esta ley por ignorancia invencible; es decir, los infieles absolutamente negativos. Continúa luego defendiendo su opinión de varias maneras, hasta responder sin ambages al que le urge: «Luego sin aquélla [la fe explícita] nadie puede conseguir la gloria o la gracia: *Distingo el consecuente;* si se trata de aquellos que no quedan excusados por ignorancia invencible, *se concede la consecuencia;* pero si de aquellos que están ciegos por aquélla, se niega» [34].

El proponer Soto esta opinión en vista de la multitud de paganos del nuevo mundo [35], el tratarse de autores contemporáneos o recientes, a quienes en otras cosas suele seguir [36], el buscar aquéllos apoyo «en cierta opinión de Santo Tomás... acerca del que llega por primera vez

---

31 L. V, c. III, p. 429.

32 *In Quartum Sententi.* D. 1, p. 2, a. 3, p. 46 (edic. Venet., 1584).

33 Ibid., p. 51 a.

34 Ibid., p. 278 b.

35 «Quam plurimae enim nunc sunt gentes in orbe, quae in caligine sunt ignorantiae legis evangelicae». Ibid., p. 273 b.

36 *De Procuranda,* l. III, c. III, p. 427.

al uso de la razón» [37], el argüir con San Pablo: ¿cómo invocarán a aquel en quien no creen?... «para la necesidad de la fe» [38]; el que admitan la absoluta necesidad del bautismo para todos los niños muertos antes del uso de la razón [39]; el recurrir al ejemplo de Cornelio y a otros de los Hechos de los Apóstoles [40], y a la necesidad de milagros en caso contrario para la salvación de los sumidos en ignorancia invencible [41], se aplican tan perfectamente a Soto, que es imposible poderlo dudar.

En lo que Soto conviene con Acosta es en rechazar la diferencia ya iniciada por Vitoria, que algunos autores establecían entre la fe necesaria para la justificación y la necesaria para la gloria, que implicaba una fe más explícita que sería procurada por la providencia divina [42]. Tan absurda le parece al eminente dominico esta subdivisión, que prefiere admitir la necesidad absoluta de la fe explícita que formular esos distingos [43].

De lo dicho se ve la actitud intransigente y rígida de Acosta en esta discusión, que creía ser necesaria para el despliegue del verdadero celo misionero: «y ciertamente, si puede haber salvación o justificación sin el conocimiento de Cristo, luego en vano se predica a Cristo. No tal, dicen, porque así consiguen la salvación más en número, de modo mejor y más abundantemente. Pero yo creía que la anunciación de Cristo, es decir, el Evangelio, no era necesaria para que se salven más y mejor, sino para que absolutamente pueda alguien salvarse» [44]. A pesar de esta apostólica intención podía haber añadido que en la práctica algunos de aquellos autores, como Soto precisamente, venían a coincidir con él, al opinar que hoy día en ninguna parte se convierte nadie sólo con fe implícita [45].

No tratamos de exponer la corriente moderna en esta materia, ya indicado por nosotros con cierta extensión en nuestra obra ya citada [46], pues nos basta con haber aludido al interés que tuvo la tesis para Acosta, tan discípulo por lo demás de Soto.

Administración de los Sacramentos

La administración de los sacramentos se prestaba a una serie de problemas en las Indias del siglo XVI, que Acosta examina en su libro,

---

[37] Soto, o. c., p. 280 a.
[38] Acosta, l. V, c. III, p. 430; Soto, o. c., p. 275 b.
[39] Acosta, l. V, c. III, p. 431; Soto, o. c., p. 279.
[40] Acosta, l. V, c. III, p. 432; Soto, o. c., p. 276 b. et alias.
[41] Acosta, l. V, c. III, p. 435; Soto, o. c., p. 280 a.
[42] Acosta, l. V, c. III, pp. 433-34; Soto, o. c., p. 276 b.
[43] Soto, o. c., p. 278 a.
[44] Acosta, l. V, c. III, p. 430.
[45] Soto, o. c., p. 280 a y b.
[46] *El P. Acosta y las Misiones*, pp. 281-291.

a veces con relativa extensión, guiándose en más de una ocasión por la autoridad del P. Domingo de Soto. Ya en el primer capítulo del libro sexto, dedicado todo él a esta materia, observa Acosta la multitud de diferencias que se observan entre Europa y la América de su tiempo, por lo que hace a la práctica sacramental, y se lamenta amargamente de ello.

Concretándonos a los influjos declarados de Soto en Acosta en esta parte se manifiesta ya en lo referente al bautismo, hablando de la voluntad que es necesaria para recibirlo, fuera de la libre: forzada, semiforzada por el ambiente o con plena ignorancia de lo que se trata, pero sin resistencia exterior. Y cita a Caietano y a Soto al afirmar que «disputan muchos si faltando las dos clases de voluntad será válido el bautismo» [47]. Acosta razona su parecer y aduce diversas citas de autores para llevarnos otra vez a Soto al hablar de si es necesaria la voluntad de los padres para la sustancia del sacramento en el bautismo de los párvulos. Soto está entre los que no lo creen necesario [48], lo mismo que cree en la licitud y conveniencia de bautizar a los párvulos en peligro de muerte, sin esperar el consentimiento de sus padres, «lo cual defienden algunos autores piadosos y doctos en pro de su salvación» [49].

Acerca del sacramento de la confirmación dice Acosta: «Conforme a nuestro intento, hemos de declarar que la materia de este sacramento, conforme a los santos doctores y al Concilio Florentino, es el crisma de aceite y bálsamo consagrado por el obispo; pero dudan muchos si el bálsamo pertenece a la esencia del sacramento, y afírmanlo la mayoría. Soto y Cayetano, graves autores, lo niegan [50]. Acosta los sigue, si se trata del bálsamo verdadero, por el indulto de San Pío V, autorizando al obispo de Tucumán en 1571 al empleo, en vez del bálsamo, de una sustancia parecida de aquel continente.

En cuanto a la Eucaristía, una de las cosas más llamativas de los primeros tiempos cristianos americanos es la negación total o casi total de este sacramento a los indios. Acosta protesta vehemente contra este abuso y añade: «Dando vueltas en el pensamiento a estas cosas, y volviendo la mirada a las Iglesias de este Nuevo Mundo, me había casi convencido totalmente de que no es contra el derecho divino el que los adultos bautizados no sean admitidos nunca a la Eucaristía, si no me retrajese la autoridad de Santo Tomás y sus seguidores, que a mí me hace siempre mucha fuerza. Y además la razón eficaz y manifiesta según mi parecer» [51]. Y cita entre los seguidores de Santo Tomás a Domingo Soto, antes de pasar a defender esa sentencia que sos-

---

47 L. VI, c. III, p. 529; Soto, en *In Quartum*, d. 5, a. 7.
48 Ibid., p. 531; Soto, ibid., d. 4, a. 10.
49 Ibid.; Soto, ibid., in fine.
50 Ibid., c. VI, pp. 538-539; Soto, ibid., d. 7, a. 2.
51 Soto, o. c., d. 12, q. 1, a. 11. Acosta, en l. VI, c. VII, p. 540.

tuvo siempre en su actuación peruana, hasta influir años después en el tercer concilio limense haciendo dar a sus decretos, como teólogo del concilio, más eficacia, amplitud y garantías de cumplimiento.

Explica luego cómo debe quedar al arbitrio razonado del confesor o de la Iglesia en general el negar la Eucaristía, o darla a los que cree dispuestos, y prosigue: «Del mismo modo que explican algunos el precepto divino de la satisfacción, a saber, que debe uno satisfacer según el modo que le imponga el que tiene el poder de las llaves en la Iglesia» [52], volviendo a citar a Soto.

Finalmente en las innumerables cuestiones presentadas por la administración del sacramento del matrimonio en la América de entonces se alude una vez expresamente a Soto al decir que «la separación de que habla el Concilio Toledano [el IV, canon 61 que ha citado antes] la entiende no sólo en cuanto a la conveniencia, sino en cuanto al vínculo, por lo que será lícito al cristiano pasar a nuevas nupcias, como lo confirman graves autores» [53]. Y cita sólo a Soto.

Las líneas que anteceden sólo tratan de subrayar uno de los muchos influjos beneficiosos ejercitados por Fr. Domingo de Soto entre sus contemporáneos e inmediatos sucesores y concretamente en los problemas planteados por la conquista y evangelización de América.

Soto viene citado repetidas veces con calificativos que denotan simpatía y afecto. Es ilustre teólogo, autor piadoso y devoto, grave autor (por lo menos tres veces se le llama así), trata grave y copiosamente el asunto, pertenece a «los ingenios más ilustres de nuestro tiempo», su autoridad hace fuerza.

De todo esto parece deducirse la universalidad de un influjo que se extiende benéfico a campos muy diversos de la Teología y del Derecho y es apreciado unánimemente, pues con sólo examinar sus trazas en un punto limitado lo podemos comprobar vivo y eficiente. Han tenido, pues, razón los que en este centenario de la muerte de Fr. Domingo han tratado de glorificar su memoria y resucitar sus enseñanzas.

León Lopetegui, S. I.

Oña, 12 de enero de 1961.

---

[52] Acosta, ibid., c. VIII, p. 546; Soto, ibid., d. 20, q. 2, a. 2.
[53] Acosta, ibid., c. XXI, p. 591; Soto, ibid., d. 39, q. 2, a. 4.

Informe sobre Bibliografía Isidoriana (1936-1960)

En 1936, décimo tercero Centenario de la muerte de San Isidoro, se publicó un volumen de *Miscellanea Isidoriana,* editado en el destierro por la Provincia de Andalucía, S. I., con la colaboración de prestigiosas firmas. Entonces añoraban los editores 'el Cielo, bajo cuyo azul debió nacer' aquel homenaje. Hoy, por la bondad divina, en la misma patria y en la vetusta ciudad de León, todo un símbolo de la gloriosa tradición isidoriana, se va a celebrar una Reunión Internacional para honrar nuevamente al Santo Doctor, esta vez con ocasión del décimo cuarto Centenario de su nacimiento. Una modesta aportación a tan fausto acontecimiento, pretenden ser las líneas siguientes, con las cuales desearíamos continuar por otros cinco lustros el informe bibliográfico de B. Altaner que en MI recogía la literatura isidoriana, aparecida de 1910 a 1936. Naturalmente, no aspiramos a registrar en tan pocas páginas cuanto se ha escrito sobre el Santo, ni podemos emular la maestría crítica del venerable patrólogo germano. La sola presentación de las investigaciones, creemos hará brillar la excelsa figura del Prelado Hispalense, que ni necesita, para ser medida en su justo valor, hiperbólicas alabanzas, ni merece el desdén con que ha sido tratado por ciertas plumas, faltas de comprensión y de perspectiva histórica.

ABREVIATURAS [1]

ACHr = *Antike u. Christentum,* Münster, W.—ALMA = *Archivum latinitatis medii aevi,* Bruxelles.—ALW = *Archiv. f. Liturgiewissenschaft* (desde 1950; antes JLW), Regensburg.—AnMurcia = *Anales de la Universidad de Murcia.*—AJPh = *American Journal of Philolo-*

[1] Sin contar las habituales en esta Revista.

gy, Baltimore.—APh = *L'Année Philologique*, París. — ArchLeon = = *Archivos leoneses*, León. — BullAncLittChr = *Bulletin d'ancienne litterature chrétienne latine* (Suppl. à la RevBen).—CIL = *Corpus Inscriptionum latinarum*, Berlín.—ClJ = *Classical Journal*, Chicago.—ClPh = *Classical Philology*, Chicago.—CPL = *Clavis Patrum Latinorum*, recludit E. Dekkers, SE, 3 (1951).—CuadHistEsp = *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires.—DThCath = *Dictionnaire de Théologie catholique*, París.—Emerita = *Emerita. Boletín de Lingüística y Filología Clásica*, Madrid.—EncCatt = *Enciclopedia Cattolica*, Roma.—Etim. o Etym. = *Etimologías* (= *Etymologiae*) de San Isidoro, cf. Orig. — FreibThSt = *Freiburger Theologische Studien*, Freib. i. Br.—Isid. de S. = *Isidoro de Sevilla*.—IsSCultCl = JACQUES FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols., París, 1959, 1013 p.—JLW = *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft*, Münster i. W. (ahora, ALW).—MA = *Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie*, París.—MI = *Miscellanea Isidoriana*. Homenaje a San Isidoro de Sevilla en el XIII Centenario de su muerte, 636. 4 de abril. 1936. Lo edita la Provincia de Andalucía, S. I., Romae, 1936, 386 p.—MHum = *Mediaevalia et Humanistica. An American Journal for the Middle Ages a. Renaissance*, Boulder (Colorado).—Orig. = *Origines* o *Etimologías* de S. Isidoro.—QF = = *Quellen u. Forschungen...*—RBPh = *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, Bruxelles.—REA = *Revue des Etudes anciennes*, París.—REJ = *Revue des Etudes Juives*, París.—REL = *Revue des études latines*, París.—REspDInt = *Revista Española de Derecho Internacional*, Madrid.—RevBen = *Revue Benedictine*, Maredsous.—RevEcl = *Revista Eclesiástica*, Madrid. — RHDFE = *Revue historique du Droit français et étranger*, París.—RhM = *Rheinisches Museum f. Philologie*, Frankfurt a. M.—RIEI = *Reunión Internacional de Estudios Isidorianos* conmemorativa del XIV Centenario de S. Isidoro (560-1960), I Milenario de la Biblia Visigótica (960-1960), León (España), 28 de septiembre-6 de oct. 1960. [Se anuncia la publicación de las comunicaciones].—RMAL = *Revue du moyen-âge latin*, Strasburg.—SD = *Scripta et Documenta*, Montserrat. — SE = *Sacris erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen*, Steenbrugis.—SegD = J. MADOZ, *Segundo decenio de estudios sobre Patrística española*, Estudios Onienses, ser. 1, volumen V, Madrid, 1951, 209 p.—SEHL = *Scriptores ecclesiastici Hispano-latini veteris et medii aevi*, El Escorial.—SM = *Studi medievali*, Torino.—SSL = *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain.—ThZ = *Theologische Zeitschrift*, Basel.—UD = J. MADOZ, *Un decenio de estudios patrísticos en España* (1931-1940), RevEspT 1 (1940-41) 919-62.—VChr = *Vigiliae Christianae. A Review of early christian Life a. Language*, Amsterdam.—VL = *Vetus Latina. Die Reste d. altlateinischen Bibel*, Beuron.—VLH = T. AYUSO, *La Vetus Latina Hispana*... I, Prolegómenos. Introducción general. Estudio y Análisis de las

fuentes, Madrid. 1953, 598 p.—VTest = *Vetus Testamentum*, Leyden. ZRW = *Zentralblatt f. Bibliothekswesen*, Leipzig. — ZKG = *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, Stuttgart.—ZVSp = *Zeitschrift f. vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete d. indogermanischen Sprache*, Göttingen.

SUMARIO

A. Fuentes de información bibliográfica.
B. Artículos de Diccionarios y Enciclopedias.
C. Obras generales de divulgación (monografías, artículos).
D. Ediciones y versiones.
E. Tradición manuscrita.
F. Cuestiones de autenticidad. Apócrifos.
G. Datos biográficos.
H. Fuentes, influjo, supervivencia de S. Isidoro.
I. Sagrada Escritura.
J. Doctrina Filosófica y Teológica. Liturgia.
K. Lingüística y Filosofía.
L. Cuestiones históricas.
M. Varia.
Indice de nombres propios antiguos.
Lista de autores modernos.

A. FUENTES DE INFORMACION BIBLIOGRAFICA

APh - BullAnLittChr - BullRechThAnMéd - Bibliographia Patristica, Berlín. Bibliographia Hispanica de Ciencias Eeclesiásticas (AnalSacraTarrac, 1928-1952; HispSacra, 1953ss).—Indice Histórico Español, Barcelona.—J. MADOZ, UD, RET 1 (1940-41); sobre S. Isidoro: 949--56-Idem, SegD; S. Isidoro: 115-22.—U. DOMÍNGUEZ, *Cuatro años de bibliografía sobre patrística española*, RET 15 (1955); S. Isidoro y sus discípulos: 429-35.—E. CUEVAS Y U. DOMÍNGUEZ, *Patrología española* (aneja a la Patrología, de B. ALTANER, versión española de aquéllos). 4.ª ed., Madrid, 1956; cf. 92-99.—M. DÍAZ Y DÍAZ, *De patrística española*, RET 17 (1957); cf. 30-46.—T. AYUSO, VLH; cf. 477-80; 506-508; 536-46.—J. FONTAINE, IsSCultCl, II, Index.bibl., Etudes particulières, 895-926.—RIEI J. N. HILGARTH, *The position of Isidorian Studies: A critical Review of the literature since 1936*, Lección anunciada para el 4 de octubre.

B. ARTICULOS DE DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

G. MADOZ, *Isidoro di Siviglia*, EnclCatt VII (1951) 254-58.—R. NAZ, *S. Isidore*. Dict. de Droit canonique, París, VI (1954) 66-74.—F. L. CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London, 1957: St. Isidore, 705-706.

C. OBRAS GENERALES O DE DIVULGACION
(monografías, artículos)

M. BALLESTEROS, *S. Isidoro de S.*, Madrid, 1936, Pax, II, n.° 15, 121 p.; trabajo serio.

D. CARDEÑA, *S. Isidoro, maestro de las Españas*, Contemporánea 10 (1936) 219-28.

A. DE LA FUENTE, *Obra cultural de S. Isidoro*, RevEcl (Madrid) 10 (1936) 473-85. De divulgación, como también C. MORO, *El centenario de S. Isid.*, RevEcl. 10, 373-79.

A. MUÑOZ TORRADO, *S. Isidoro de S.*, Sevilla, 1936, XVI-318p. Psicología, ciencia, episcopado, política y magisterio del Sto. Monografía erudita, algo difusa.

J. DE GHELLINK, *Litterature latine au moyen âge*, I, París, 1939, 24-29. En densas líneas se atina a dar una idea de conjunto muy bien expuesta. Junto a la riqueza de material reunido por el Sto., se subraya su serenidad, buena fe, confianza, sin vanidad, de lo útil y serio de su obra, sin dejar de reconocer sus ignorancias notorias y la futilidad de muchas de sus explicaciones etimológicas. Esta obra enciclopédica ha sido aprovechada por la Edad Media en todas sus formas posibles. Rara vez se ha merecido mejor el título de *Fundador*. En elevación moral no cede a ningún personaje de su grupo.

J. PÉREZ DE URBEL, *S. Isidoro de S. Su vida, su obra, y su tiempo*. Barcelona, 1940 [2.ª ed., 1945], Col. Pro Ecclesia et Patria, 15, 284 p. 'Obra seriamente informada, de buena vulgarización, pero de tono lírico y a menudo discutible en sus afirmaciones' (Fontaine, IsSCultCl, I, 21, n.° 1).

IDEM, *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, t. 3.° (1940): España Visigoda. Las letras en la época Visigoda. S. Isidoro de S., 397-418. 'Síntesis llena de emoción y colorido del ágil y amenísimo estilista Fr. J. P. de U' (Madoz).

F. VERA, *S. Isidoro de S.*, Bibl. de la Cultura Española, 15, Madrid, 1940. De divulgación, sin pretensiones científicas.

A. C. VEGA, *Hacia la glorificación nacional de S. Isidoro de S.*, CdD 153 (1941), Méritos del Sto., como símbolo de nuestra raza: Padre de la patria, organizador de España, Codificador de las Leyes Civiles, Creador de la Ciencia Española, etc.

L. ARAUJO COSTA, *S. Isidoro, Arz. de S.*, Madrid, 1942, 192 p. Epoca, personalidad, influencia del Sto. Se dirige al público culto, sin especial documentación.

K. VOSSLER, *S. Isidoro*, Arb 2 (1944) 17-25; 2.ª ed. en Historia de Esp., CSIC, 1953. 'El gran hispanista sale al paso de los que no ven en S. Isidoro sino un compilador mecánico y estéril, carente de toda originalidad. En él existe el valor inapreciable de trasmisor del tesoro del saber antiguo que enlaza culturalmente generaciones y épocas. De ahí su enorme influjo y supervivencia (Madoz, SegD. 120-21).

Id., *Isidorus v.S.*, Hochland, 39 (1946-47) 420-28, reed. en Aus d. romanischen Welt, Karlsruhe, 1948, 551-562. 'Con simpatía intuitiva intenta bosquejar el retrato intelectual del Ob. de S'. (Fontaine). Vossler, p. 124, atribuye a la obra isidoriana 'el encanto de lo inacabado en el sentido de un plan o de una armadura que invita a proseguir el trabajo emprendido'.

P. Font y Puig, *S. Isidoro de S., como patrono de las Facultades españolas de filosofía y letras,* Barcelona, 1945. De divulgación.

O. Díaz Caneja, *S. Isidoro, gloria nacional,* At, n.º 190 (1949) 75-77.

J. Madoz, *Escritores de la época visigótica,* Historia General de las literaturas hispánicas, dirigida por G. Díaz Plaja, Barcelona, 1949, 114-40. Atinadas notas del excelente patrólogo dentro de los límites impuestos por el carácter de la colección.

E. M. Sanford, *Famous Latin encyclopaedias,* ClJ 44 (1949) 462-67.

S. Montero Díaz, *Semblanza de S. Isidoro,* Madrid, 1953, 18 p. Reproduce una conferencia leída en la Fac. de Filosofía y Letras de Madrid, el 23 de abril de ese año. Se subraya que el Sto. no es mero compilador, es trasmisor consciente de la cultura antigua; a este objetivo enfoca su obra, prescindiendo de consideraciones personales. Cf. del mismo autor la erudita *Introducción general a la versión de las Etimologías,* de L. Cortés, BAC, 67 (1951), 82*p.

I. Quiles, *S. Isidoro de S., biografía, escritos, doctrina,* Col. Austral, 527, Buenos Aires, 1951. De vulgarización. Utiliza buen material. Cierto tinte hiperbólico.

D. EDICIONES Y VERSIONES

Además de las ediciones que serán enumeradas, al tratar las cuestiones de autenticidad y apócrifos, quedan por reseñar los siguientes datos:

A. G. de la Fuente, *El Libro 'De Eccl. off.' de S. Isidoro de Sevilla,* CdD 152 (1936) 128-31; 279-90. Breve extracto de dicha obra.

J. Pérez de Urbel y T. Ortega, *Breviarios del pensamiento español, S. Isidoro,* Madrid, 1940, 277 p. Es una antología de textos isidorianos.

J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza,* ed. crítica, Estudios Onienses, ser. 1, vol. II, Madrid, 1941. Tomando por base la edición crítica de Lindsay, se publica la correspondencia de Isidoro con Braulio, introduciendo algunas variantes según el códice 22 del Archivo Capitular de León.

M. Andreu, *S. Isidoro de Sevilla. De los sinónimos en la lamentación del alma pecadora.* Trad. e Intr., Col. Excelsa, 15, Madrid, 1944, 106 p. Es de lamentar que esta versión se haya realizado sobre la edición de Madrid, 1778, y no sobre la de Arévalo, que es, con mucho, preferible a aquélla.

Isidorus Hispalensis, *Ethymologiarum liber IV De Medicina,* Masnou-Barcelona, 1945, 92 p. Se trata de una edición de dicho libro de las Etimologías según un ms. de la Univ. de Barcelona, s. XIV, otro del s. XV de El Escorial y de un incunable de 1493. La introdución versa sobre la medicina en la España visigoda. La edición en facsímil, lleva traducción en castellano [2].

[2] Cf. J. Madoz, SegD 119.

A. ALVAREZ, *Los fragmentos isidorianos del códice samuélico de la Catedral de León,* ArchLeon 1 (1947) 125-67. Cf. infra: traducción manuscrita.

J. OTEO, *S. Isidoro de S., Sentencias en tres libros,* Col. Excelsa, Madrid, 1947, 192 p. Es una versión castellana de dicha obra.

R. BENAWAY BROWN, *The Printed Works of Isidore of S.,* University of Kentucky Libraries, Occasional Contribution, 5, Lexington, 1949, 32 p. Lista de cerca de 300 obras de Isidoro o sobre él, mencionando las Bibliotecas donde se hallan, sobre todo la B. Nac. de París [3].

Etimologías de S. Isidoro, primera versión castellana total por L. CORTÉS GÓNGORA, Intr. e índices por S. Montero Díaz, BAC, 67 (Madrid, 1951) XVIII-87-563 páginas [4].

J. SOLANO, *Textos Eucarísticos primitivos.* Ed. bilingüe, II; de *S. Isidoro:* 695-708, BAC, 118, Madrid, 1954. Excelente en todos sentidos. Muy elogiado por la crítica.

H. SCHLUNK, *Gab es eine illustrierte Ausgabe der Etymologien d. Isid.,* v. S. ?, RIEI, Lección, el 28 de sept.

E. TRADUCCION MANUSCRITA

Aunque las obras fundamentales en este punto siguen siendo, para los mss. no españoles, CH. H. BEESON, *Isidorstudien,* München, 1913, pp. 1-131, y para los españoles, F. VERA, *Historia de la Matemática en España,* 1, Madrid, 1929, 166-185, sin embargo será útil presentar lo publicado en estos cinco últimos lustros, ya en plan de completar a dichos autores, ya para tener una idea de los instrumentos de trabajos más asequibles que aquéllos. En la imposibilidad de ofrecer listas pormenorizadas, nos limitaremos a los datos esenciales.

C. SILVA-TAROUCA, *Un códice di Pseudo-Isidoro coevo del falso?,* MI, 357-363: El ejemplar más antiguo del famoso pseudoisidoriano *Constitutum Constantini* se conserva en el cod. Vat Ottob 93, escrito probablemente en Tours hacia mediados del s. IX.—H. KOEPPLER, *'De viris illustribus' a. Isid. of S.,* JThSt 37 (1936) 16-34. Mss. y transmisión del texto de dicha obra isidoriana. Trece capítulos de ella no son de Isidoro.—R. A. B. MYNORS, *Cassiodori Senatoris Institutio-*

---

[3] Cf. I. FRASEN, BullAncLittChr 3 (1939-50), n.º 1867.

[4] Cf. rec. de A. ESTEBAN ROMERO, RevEspT 14 (1954) 167-68; de R. RICARD, BullHisp 55 (1953) 98 y de J. MADOZ, EstEcl 26 (1952) 516-17. Este último observa: 'traducción muy meritoria; en la Introducción hay algunas inexactitudes: ni *De fabrica mundi,* ni los *himnos* son de Isidoro; en cambio nada se dice de los *Versus Isidori*'. Por nuestra parte, queremos subrayar la importancia de los Indices.

nes. Edit. from the Manuscrits, Oxford, 1937, LVI-193: en la p. última se da una abundante lista de citas que de las Instituciones ha hecho Isid. en sus Etim. El cotejo de tales pasajes con los mss. Bamberg H. J. IV. 15 (s. VIII) y París Mazar. 660 (s. X), corrobora el valor de éstos para su utilización básica en la presente edición.—W. PORZIG, *Die Rezensionen d. Isid. v. S.*, Hermes 72 (1937) 129-170. Estudio importante; cf. M. CAPPUYNS, BullThAncMéd IV (1941-43) n. 565.—R. ROBINSON, *Manuscripts 27 a. 107 of the Municipal Library at Autun*, Roma, 1939 (Memoirs of American Academie, 16). Sobre los mss. de la obra isidoriana *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in VT*.—A. DOLD, *Neue St. Galler Vorhieronymianische Propheten-Fragmente d. St. Galler Sammelhandschrift 1398b zugehörig*. Anhang. 2. *Irische Isidorfragmente d. 7. Jahrh.* (Texte u. Arb., 1. Abt., H. 31), Beuron, 1940 [5].—C. C. J. WEBB, *Note on Books bequeathed by John of Salisbury to the Cathedral Library of Chartres*, Mediaeval a. Renaissance Studies, 1 (1941-43) 128-129. Entre los libros donados por Juan de Salisbury a la Biblioteca catedralicia de Chartres, se halla el ms. Chartres 16 que contiene las Etim. de Isid.—M. L. W. LAISTNER, *A Fragment from an insular manuscript of Isid.*, MHum 2 (1944) 28-31. En el ms. Weimar, Landesbibliothek Fol. 414a, se hallan partes de los capítulos 1-2 del *De Natura rerum* de Isid., escritas con fina mayúscula anglosajona de los ss. VIII-IX; el escrito sugiere un *scriptorium* continental, probablemente en Fulda [6].—G. GOLDSCHMIDT, *Katalogisierung d. mittelalterlichen medizinischen u. alchimistischen Handschriften d. Zentralbibliothek Zürich*, Gesnerus, 2 (1945) 151-162. Fragmentos de Isidoro a propósito de los mss., medievales, referentes a medicina y alquimia.—W. LEVISON, *England a. the Continent*, Oxford, 1946, 282 p. Sobre mss. de la Carta de Isidoro *ad Massonam episcopum*.—M. MARTINS, *A polemica religiosa nalguns codices de Alcobaça*, Brot 42 (1946) 241-250. Entre los mss. antijudíos del convento cisterciense de Alcobaça, se señala: Lisboa Bibl. Nac. Alcob. CCXII-375, Isid. de S., *De fide catholica*.—A. ALVAREZ, *Los fragmentos isidorianos del códice samuélico* en la catedral de León, ArchLeón 1 (1947) 125-167. Se trascriben algunos textos de las Etim. según dicho códice.—CH. BALIĆ, *Les anciens manuscrits de la Bibliothèque métropolitaine de Zagreb*, Studia Mediaevalia in honorem... J. Martin, Bruges, 1948, 437-474. En el ms. MR 68, perg., s. XII, de la Catedral de Zagreb, que fué

---

[5] Cf. FR. STUMMER, ZBW 57 (1940) 544ss.; J. ZIEGLER, ThRev 39 (1940) 204ss.; B. BISCHOFF, *Bibl. Deutsches Schriftum z. lat. Paläographie u. Handschriftenforschung mitte 1939-Mai 1945*, Scriptorium 5 (1951) 136, número 276.

[6] Cf. L. BIELER, *Insular Paleographie. Present State a. Problems*, Scriptorium 3 (1949) 280.

durante varios siglos centro de la vida intelectual cróata, se contienen las Etimologías.

J. RIUS SERRA ha recogido datos interesantes sobre *Manuscritos españoles en Bibliotecas extranjeras*. En cuanto a los referentes a obras isidorianas o pseudoisidorianas, notamos: *La Biblioteca Angélica de Roma,* HispSacr 1 (1948), 193: ms. 70 (A. 7.9), s. XIII; ibid. 195: 116 (B. 3.4), s. XIII; ibid. 206:508 (D. 8.12), s. XIV; ibid. 448:633 (Q. 2.2), ss.XVII-XVIII; ibid. 457:1028 (R. 7-9), s. XIV; ibid. 460: 1180 (S. 5.7), s. XIV; ibid. 461:1282 (T. 2.8), s. XIII.—*Biblioteca Nazionale de Roma. Fondo Vittorio Emmanuele,* HispSacr 3 (1950) 219:583 (824ss.), s. XI.—*Inventario de los manuscritos de la Catedral de Sigüenza,* HispSacr 3 (1950) 435: Inventario de principios del s. XIV, n. 75; 439: Inventario del a. 1339, nn. 64 y 70; 455-56: Inventario de 1926, nn. 50 y 52.—*Biblioteca de Engelberg* (Helvetia), HispSacr 5 (1952) 191: cod. 44, s. XIII; 49, s. XII; 56, s. XIII.—*Biblioteca de Reichenau,* ibid. 193-6, 57, s. VIII; 111, s. IX; 112, siglos VIII-IX; 135, s. X; 196, s. IX; 229, s. IX; 247, s. IX; 254, los fols. 72-152 son de los ss. VIII-IX; 103, s. XV; 263, s. XV.

Más abundante es lo publicado sobre el mismo tema por J. VIVES. *Biblioteca Universitaria de Graz,* HispSacr 1 (1948) 439: ms. 345, s. XIII; 348, s. XIV; 480, s. XII; 583; 634; 606, s. XIV. *Biblioteca de Klosterneuburg,* ibid. 441: ms. 209, s. XII; 195, s. XII; 166, s. XII; 209; 233; 320, s. XIV. *Biblioteca del Monasterio de Melch,* ibid. 422: ms. 47; 61. *Bibliotecas de Praga,* ibid. 445: ms. 48, 93, 96, 125, 175, 240, 245, 465, 526, 627, 628, 651, 652, 763, 806, 870, 923, 945, 960, 962, 973, 1081, 1274, 1296, 1380, 1463, 1577, 1671, 1720, 1739, 1741, 1808, 1814, 1820, 1823, 1834, 1845, 1878, 1884, 1921, 1962, 2032, 2119, 2138, 2314, 2339, 2360, 2378, 2385, 2492, 2544, 2627. *Biblioteca Nacional de París,* Id., HispSacr 2 (1949) 449-452: mss. 82, s. XII; 164, s. XIII; 189, s. XII; 346, s. XI; 528, siglos IX-X y XIII; 544, ss. X-XIII; 561, s. XIII; 565, ss. IX y XIII; 614A, ss. IX-X; 1153, s. IX; 1154, s. X; 1454, ss. IX-X; 1540, s. XII; 1603, s. VIII-IX; 1660, s. XV, 1862, s. IX; 1863, ss. IX-X; 1906, s. XII; 1941, ss. XII-XIII; 2026, s. IX; 2123, ss. VIII-IX, X-XI; 2152, s. XII; 2167, ss. XII-XIII; 2175, ss. VIII-IX; 2315, s. IX; 2317, ss. VIII-IX; 2318, s. XI; 2320, s. XIII; 2320A, s. XIV; 2321, ss. X-XI; 2322-25, s. XII; 2326, ss. VIII-IX; 2327, s. XIII; 2328, s. IX; 2329, s. XIII; 2330, s. XI; 2331, s. XII; 2336, s. XII; 2341, s. IX; 2351, ss. XII-XIII; 2445A, s. XII; 2542, s. XIII; 2676, ss. IX-XIII. *Biblioteca de Wolfenbüttel,* HispSacr 3 (1950) 424: mss. 342, s. XIII; 364, s. XV; 488, s. X; 578, s. XIII; 637, s. XV; 650, s.. XIV-XV; 706, s. X; 2479, s. XV; 2505, s. XV; 2685, siglos XIII-XIV; 2694, s. XIII; 2754, s. XVI; 2838, s. XV; 2842, s. XV, 2855, s. X; 2912, s. XIII; 3110, s. XV; 3137, s. XV; 3181, s. XVII; 3204, s. XV; 3380, s. XII; 3598, s. XIV; 3694, s. XIII; 3847, s. XIV;

4128, s. X; 4152, s. X; 4170, s. VIII; 4378, s. XIV; 4516, s. XV; 4542; 4605, s. XIII; 4612, s. XII; 4640, s. XII. *Biblioteca de Göttingen,* HispSacr 4 (1951) 469: mss. Müller III, s. XII-XIII; Luneb 2, s. XV; Luneb 31, s. XIV; Theol. 150, s. XIV. *Biblioteca de Stuttgart,* HispSacr 4 (1951) 473: mss. B. 11, Stutgt HB VI, 34, s. XV; B 112: Stuttgt HB VI, 35, s. XIII; C 1: Stuttgt HB VI, 108, s. XI; D 14; D 18 = Fulda Aa 95, s. XIV-XV; D 28 = Stuttgt HB VII, 36, s. XV; D 35 = Stuttgt HB VII, 62, s. X; E 23 = Stuttgt HB I, 31, s. XV; J 6 = Stuttgt Hb V, 25, s. XV; A 18 = Fulda Aa 336, s. XV.

En colaboración J. RIUS SERRA y J. VIVES nos dan las listas siguientes: *Biblioteca de Cava dei Terreni,* HispSacr 5 (1952) 181-182: 2 y 17 a). *Biblioteca de Einsiedeln,* ibid., 183-191: mss. 27; 44; 63, s. XI; 131, ss. X-XI; 134, s. IX; 136, s. X; 167, s. X; 167, s. X; 168, s. X; 169, s. XI; 170, s. X; 171, s. XII; 172, ss. IX-X; 182, s. XII; 197, s. X; 205, s. IX; 321, ss. X-XIII; 339, ss. VIII-IX; 360, s. XII.

A. BOUTEMY, *Un trésor injustement oublié: Les mss. enluminés du Nord de la France (période prégothique),* Scriptorium 3 (1949) 113: *Catedral de Cambrai,* Ms. 937; *Catedral de Laon,* Ms. 423; ibid., 121: *Abadía de Saint-Bertin* en Saint-Omer, Ms. 642.—L. BROU, *Un nouvel homiliaire en écriture wisigothique: Le Codex Sheffield 'Ruskin Museum' 7, s. XI,* HispSacr 2 (1949) 157 y 159: de dicho códice, nn. 11 (16) y 28 (31).—A. CORDOLIANI, *Un manuscrit de comput et d'Astronomie des XII-XIV siècles, le ms. 467 de l'Université de Glasgow,* Scriptorium 3 (1949) 71, 75-76.—J. LECLERCQ, *Textes et manuscrits de quelques bibliothèques d'Espagne,* HispSacr 2 (1949) 103: *El Archivo Catedral de Sto. Domingo de la Calzada* contiene ciertos manuscritos, jamás catalogados, entre ellos 1, s. XII; ibid., 113: ms. 15, 10 de la Catedral de Toledo.

A. DOLD, *Die Provenienz d. altlat.-Römerbrieftexte i. d. gotischlat. Fragmenten des Codex Carolinus v. Wolfenbüttel,* Aus der Welt des Buches, Festgabe G. Leyh, ZBW, Beiheft 75 (1950): Palimpsesto con pasajes de la Carta a los Romanos, recubiertos con una copia de las Etim. de Isid. en escritura de Bobbio.—H. M. ROCHAIS, *Les manuscrits du 'Liber Scintillarum',* Scriptorium 4 (1950) 306. Este libro, colección de máximas, obra de DEFENSOR DE LIGUGÉ, se atribuye a Isidoro en los mss.: Bamberg Staatsbibl. B V 18, n. 102, s. IX; Vatic Pal lat 171, s. XIV.—J. BOUSSARD, *Influences insulaires dans la formation de l'écriture gothique,* Scriptorium 5 (1951) 251-252. Influjos insulares en el ms. Cavensis 2, datado de 779 a 797; lo mismo ocurre con el ms. Vat Regin Lat 1823, s. IX y en el manuscrito 10067 de la Bibl. Nac. de Madrid, a. 915.—R. DEROLEZ, *Ogam, 'Egyptian', 'African' a. 'Gothic Alphabets'. Some Remarks in Connection with Codex Bernensis 207* [Stadt u. Hochschulbibliothek de

Berna], Scriptorium 5 (1951) 10: La mayor parte de este Códice contiene obras gramaticales o extractos de ellas, sacadas de varios autores, entre los cuales se hallan Isidoro y Julián de Toledo.—A. FONTÁN, *La tradición de las obras morales de S. Martín de Braga,* BolUnivGran 23 (1951) 73-86. Se estudia la rama española de esa tradición. Isidoro, *De viris ill.,* PL 83, 1100, dice que conocía del Bracarense, además de la *Formula vitae honestae* (que Isid. llama *de differentiis 4 virtutum),* un *volumen epistolarum,* de carácter ascético. Este volumen pudo muy bien ser el conjunto de los tres tratados menores y el *de ira* de S. Martín, que andaban reunidos en un *corpus,* allá por el s. VIII.—J. M.ª MADURELL, *Manuscritos trecentistas y cuatrocentistas (Repertorio de notas documentales),* HispSacr 4 (1951), Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona, ibid., 430: n. 22. Inventario de los libros de ARNALDO SAY, 4 dic. 1441-19: Item, *Sinonima Isidori* e altres tractats.—B. BISCHOFF-J. HOFMANN, *Libri Sancti Kyliani. Die Würzburger Schreibschule u. die Dombibliothek im VIII u. IX. Jahrhundert* (QF z. Gesch. d. Bistums u. Hochstifts Würzburg, hrsg. v. Th. Kramer, Bd. VI), Würzburg, 1952, XI-200. Entre los mss. descritos por H., pertenecientes a la antigua biblioteca catedralicia de Würzburg, se halla el de Munich Clm 3739, con obras de Isidoro.—V. DOUCET, *A travers le manuscrit 434 de Douai,* Ant 27 (1952) 533: ms. duac., n. 46: textos de Isidoro.—T. MARÍN, *La biblioteca del obispo* [de Calahorra] *Juan Bernal Díaz de Luco* (1495-1556), HispSacr 5 (1952). Entre los libros que dejó a su Catedral, D. J. B., cf. 63: Un *misal Ysidori* que es moçárabe; 133, *S. Ysidori Tractatus;* 145, *Speculum Ysidorii;* 153, *Ethimologia armis Ysidorii;* 223, *Sanct Ysidoro, De sumo bono,* en cuero; 228, *B. Ysidori De officiis eccl.,* en cuero de moro; 281, *Ysidori Sententia,* en piel negra.—M. VAN DEN HCUT, *Gothic Palimpsests of Bobbio,* Scriptorium 6 (1952) 91: El ms. Wolfenbüttel, Weissenburg 64, procedente del *scriptorium* de Bobbio, que originariamente contenía la versión de la biblia realizada por Ulfila, lleva encima escritas las Etimologías.

Bajo la dirección de R. PAZ y J. LÓPEZ TORO se ha comenzado a publicar el *'Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional'* (Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 18), v. 1.°, Madrid, 1953, donde espigamos: Mss. 9, s. XIII; 19, s. XII; 106, s. XV; 275, s. XIV; 306, s. XV; 373, ss. IX-XI; 405, s. XV; 490, s. XIII; 492, s. XII. Sobre el ms. 9 cf. últimamente, J. M. VALLICROSA, Rev ArchBiblMus 67, 1 (1959) 119-126. *Inventario,* v. 2.°, Madrid, 1956: mss. 524, s. XIV; 711, III, s. XVII; 773, IV, 40, ss. XVI-XVII; 886, I, s. XIV. *Inventario,* v. 3.° (1957): mss. 898, VIII-XI, año 1566; 1055, 11 y 13, s. XVIII (Vita S. Isidori) [6 bis]. Sobre los mss. 443, *Bibl. Munic. Reims,* Autun 27, *París, Bibl. Nac.,* lat. 2373, 2846, 10725 y 13441, cf. H. M. ROCHAIS, RevBen 63 (1953) 246-91.

[6 bis] *Inventario* vv. 4-5 (1958-59) no han podido ser utilizados.

H. SILVESTRE, *Notices et extraits des manuscrits 5413-22, 10098-105 et 10127-44 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles,* SE 5 (1953) 173-192. El primer ms. citado, s. IX, contiene (nn. 6, 9, 12), al menos, extractos de ISIDORO. Los otros dos mss. no se describen aquí. L. MEIER, *De praedicatione dominicana sermonibus capestranensibus Erfordiae parallela,* Ant 29 (1954) 143-156: cf. Luebeck, Bibl. Civ. Cod. Theol. lat. 64.—B. L. ULLMAN, *A list of classical manuscripts (in an eighth-Century Codex) perhaps from Corbie,* Scriptorium 8 (1954) 34. El ms. Berlín Diez B. Sant. 66 contiene selecciones de las Etimologías.

Y. DESLANDRES, *Les manuscrits décorés au XI^e siècle à Saint-Germain-des-Prés par Ingerland,* Scriptorium 9 (1955) 10. Diversos tratados astronómicos, como el de Isidoro, reproducen la misma serie de figuras simbólicas con que el decorador Ingerland adornó el *Excerptum de Astrologia* de HYGIN en el ms. lat. 12117 de la Bibl. Nacional de París, con la diferencia de que Ingerland se toma grandes libertades con su modelo, mientras que en aquellos tratados isidorianos el decorador imita de modo más servil.—A. DOLD U. J. DUFT, *Die älteste irische Handschriften-Reliquie der Stiftsbibliothek St. Gallen mit texten aus Isidors Etymologien,* Texte u. Arb., 31, Beuron, 1955, 12 p. Se reimprime el texto editado por Dold en Texte u. Arb. 31, añadiendo otro fragmento, encontrado recientemente y editado por Duft [7].—N. HUYGHEBAERT, *De bibliotheck van de oude St. Andriesabdij;* Separata de Handelingen van het Genootschap 'Societé d'Emulation' te Brugge, 92 (1955) 150-160. La antigua abadía de Saint-André-les-Bruges recibió en 1188 libros de Afflighem, entre los cuales un códice de Isidoro (= Vatic. Reg. lat. 239) [8].—E. A. LOWE, *An unknown latin Psalter on Mount Sinai,* Scriptorium 9 (1955), 181. Se observa una semejanza gráfica peculiar entre el ms. 5 de la colección de mss. eslavos del Monasterio de Sta. Catalina, monte Sinaí, y el antiguo ms. visigótico de Isidoro, Madrid, Tolet. 15.8: ambos presentan la final superior *s* al fin de línea; esto es lo normal en los mss. posteriores, ss. XI-XII en adelante.—R. SCHMIDT, *Origines oder Etymologiae? Die Bezeichnung d. Enzyklopädie d. Isid. v. S. in den Handschriften d. Mittelalters,* Festschrift Adolf Hofmeister zum 70 Geburtstag am 9 August 1953 dargebracht., hrsg. v. O. Scheil, Halle, 1955, 223-232. Ambos títulos se empleaban ya desde la época de Isidoro. A lo largo de la Edad Media el título *Liber Etymologiarum* fue el dominante. El de *Origines* volvió a prevalecer, una vez utilizado por las primeras ediciones impresas. FONTAINE, IsSCultCl, I, 11, nota 1.ª, adopta el nombre de *Origines* por parecerle que es el más antiguo.—L. GARCÍA RIVES, *Estudio de las traducciones castellanas*

[7] Cf. BIELER, Scriptorium 10 (1956) 167.

[8] Noticia breve de M. WITTEK en Scriptorium 11 (1957) 172.

de obras de S. Isidoro, RevArchBiblMus 56 (1956) 279-320. Se examinan los mss. Escor b-I-13, ss. XIV-XV, con los diez primeros capítulos de las Etim., Madrid, Bibl. Nac. 05, 6970, 9504; Escur c-II, 19 y Z. IV, 24, con la versión del *De summo bono* de Isid. (tal vez el tronco común es la trad. de PEDRO LÓPEZ DE AYALA). El ms. Madrid, Bibl. Nac. 1178, trae el tratado isidoriano [?] *de la oración,* en la versión del Arzobispo de Talavera, ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO.—CL. LEONARDI, *Intorno al 'Liber de numeris' di Isidoro di Siviglia,* Bulletino dell'Istituto Italiano Storico per il Medio Evo, N. 68 (1956) 203-231. Fuentes, estructura, contenido, importancia de esta obra. Se compara con *De nuptiis Philologiae et Mercurii* y se proponen mejoras en el texto de ambos escritos. Estudio del manuscrito Clm. 14334, s. XV. Este códice probablemente es de origen español: cf. B. BISCHOFF, *Eine verschollene Einteilung d. Wissenschaften,* ArchHistDoctrLittMA 25 (1958) 9, nota 19.—E. DEKKERS, *Fragmenta Patristica. Un manuscrit du VII^e siècle des Questiones in VT de s. Isid.,* SE 9 (1957) 110-115. El autor ha reconocido un extracto de las *Quaestiones in VT* (cap. 31 sobre Gen., parr. 5-41) en el palimpsesto de ULFILA (Milán, Ambr 36, sup. del s. VII°). Manuscritos de Isidoro tan antiguos, son muy raros. De fines de ese mismo siglo podía ser el de Autun, Bibl. Munic. 27. El *de natura rerum* de París, Bibl. Nac. lat. 6400 G, parece ser más reciente, y el de Colonia, Dombibliothek 98 (Darmstadt 2098), es del s. VIII.—B. VAN REGEMORTER, *La reliure souple des manuscrits caroligiens de Fulda,* Scriptorium 11 (1957) 249-257. La Biblioteca de la Univ. de Basilea posee diez manuscritos de Fulda, que formaban parte del Gabinete de curiosidades de Remigio Faesch (1595-1667), profesor basileense de jurisprudencia. Todos esos mss., menos Bas. Univ. F III 15g, habían sido encuadernados sin tabla de madera (enc. flexible); la costura (a diferencia del método moderno, desde la Edad Media) se realizaba mediante dos agujas y dos hilos independientes. Parece explicarse este hecho como una evolución del díptico del egipcio greco-romano. Los mss. de Fulda (ss. VIII y IX, excepto a lo más uno del s. X) estaban divididos por secciones: la octava comprendía obras de Isidoro. Regemorter propone la hipótesis de si España tuvo su parte en la transmisión de la técnica mediterránea de la encuadernación. Entonces era Abad de Fulda, Rábano Mauro, el gran propagador de las obras isidorianas en Alemania, y entre las existentes en Fulda se contaba el *Liber Isidori de Sta. Trinitate,* con peculiaridades españolas.—G. OUY, *Histoire visible et histoire cachée d'un manuscrit,* MA 64 (1958) 115-38. Se trata del ms. París, Lat. 2827, s. XII, que contiene las *Sentencias* de Isidoro.—J. DOMÍNGUEZ BORDONA, *Manuscritos de S. Bernardo en la Biblioteca de Tarragona,* Scriptorium 12 (1958) 238-246. El ms. número 165, II de la Bibl. tarraconense, devuelto a la de Santes Creus en 1956, donde tenía el n. 38 del primitivo inventario monástico, lleva textos de Isidoro.—F. LECOMTE, *Un Commentaire scripturaire du XII^e*

siècle. Le 'Tractatus in Hexaemeron' de Hugues d'Amiens (Archevêque de Rouen, 1130-1164), ArchHistDoctrLittMA 25 (1958) 227-294. Este Tratado se conserva solamente en el ms. 423 de la Biblioteca Municipal de Troyes; va precedido del *Liber Ysidori de ordine creaturarum.* El ms. proviene de Claraval, s. XII. Hay cierta afinidad en el contenido de ambas obras.—J. GÓMEZ PÉREZ, *Manuscritos del Toledano III,* RevArchBiblMus 67, 1 (1959) 127-164. Se trata de manuscritos poseídos por el Arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, y hoy en la Bibl. Nac. de Madrid; nos interesan, por tener textos de Isid.: Ms. Bibl. Nac. 898, VIII, año 1566; ms. 1346, XI, XXXVIII, s. XVI; ms. 1376, X, XI, s. XVI.—J. G. PREAUX, *Deux manuscrits gantois de Martianus Capella,* Scriptorium 13 (1959) 15-21. El ms. Vat. Reg. lat. 287, que perteneció a S. Pedro de Gante, lleva extractos de las Etimologías.

F. CUESTIONES DE AUTENTICIDAD. APOCRIFOS

De Haeresibus liber. Este librito de Isidoro fue reconocido por A. C. VEGA en el ms. Ovet., Esc. R II 18, s. VII [Anspach y Madoz: s. VIII], como idéntico con el libro *De Haeresibus* que Braulio ponía entre las obras de su maestro. ANSPACH, MI 356, confirmó la autenticidad; la edición, publicada por Vega en SHEL, V, El Escorial, 1935, ha sido reimpresa en 1940. En CdD 154 (1942) 159-172, bajo el título: *El Liber de Haeresibus y el de variis quaestionibus de S. Isidoro ante la crítica,* se recogen los juicios elogiosos emitidos sobre el hallazgo y edición de los dos escritores: B. ALTANER, ThR 36 (1937), 56-59; M. ALAMO, RHE 32 (1936) 486; Excmo. Sr. Obispo de Madrid (= Legodma) RET 1 (1940-41) 444-46; J. A. DE ALDAMA, ATG 4 (1941) 227-28, y J. MADOZ, RET 1, 1953. Cf. CHENU, RS PhTh 26 (1937) 386. El mismo VEGA, *El Liber de haeresibus de S. Isidoro de S. y el Códice Ovetense,* CdD 171 (1958) 241-70, vuelve a probar la autenticidad con diversos argumentos contra sus impugnadores.

Símbolo del IV Conc. Toledano.—J. MADOZ, *Le symbole du IV^e concile de Tolède,* RevHistEccl 39 (1938) 5-20. KÜNSTLE había negado que el símbolo adjunto a las Actas del IV Conc. Toled. (a. 633) fuera de S. Isidoro; más bien pertenecía al I Conc. Toled. (a. 400), tesis insostenible, después que J. A. DE ALDAMA declaró cuál fue la *formula fidei* de este Conc. Ahora, Madoz se detiene a explicar el origen y las fuentes del símbolo de dicho Conc. IV, presidido por Isidoro. Entre aquéllas, se citan el *Quicumque* y la *Fides Damasi,* y se establece el paralelismo del símbolo con el *De off.* de Isidoro. El autor de aquél recuerda a cada paso en ideas y estilo a esa obra del Santo: el símbolo es producto de éste.

De officiis 7 graduum.—B. BOTTE, *Le Rituel d'ordination des*

Statuta Ecclesiae antiqua, RechThAncMéd 11 (1939), cf. 235, nota 55. Este pequeño tratado, cuyo origen es bastante obscuro, ha sido incorporado a los *ordines romani;* es cierto que no es romano, pues no conoce al *acólito;* cf. Idem, ALMA, 12 (1938) 45, adn. 9.

De viris inlustribus.—J. MADOZ, *Epist. de S. Braulio,* 23. Hace algunos años se ha sostenido que ocho breves capítulos del *De viris inlustribus* se deben a Braulio. Principal argumento, un equívoco: el ms. donde se basaba no era copia exacta, sino extracto del original. Otros indicios de la tradición manuscrita y del contenido están en contra de la paternidad brauliana.

Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos; auctori restituerunt P. A. C. VEGA, et A. E. ANSPACH, SEHL, VI-IX, Monast. Escurialense, 1940, LXXXIV-287 p. En colaboración con Anspach, Vega restituye a Isidoro un tratado que publicó MARTÈNE en 1717 bajo el nombre de RÁBANO MAURO (Thes. nov. anecd. 5, 401-594). J. MADOZ atribuye la obra a FÉLIX DE URGEL; cf. EstEcl 23 (1949) 147-68; 24 (1950) 435-58. El principal argumento de Madoz es el contenido adopcionista del escrito y sus afinidades con las enseñanzas de Félix. Al primer artículo de Madoz, contestó VEGA en CdD 161 (1949) 217-68, pero aquí se silencian los mejores argumentos traídos por Madoz. Este corroboró su tesis en el segundo art. titulado: *Contrastes y discrepancias entre el Liber de v. q. y S. Isid. de S.* Las precisiones dioteliticas del anónimo suponen haber sido redactadas, pasada ya la controversia monotelita; utiliza una fórmula adopcionista que hace su aparición en Elipando; la ignorancia real que sostiene para Cto., en cuanto hombre, acerca del día del juicio, nada tiene de común con la cristología de Isidoro. Cf. MADOZ, *Felice, vescovo di Urgel,* EncCatt V (1950) 1137. Id., Est. Onienses, 1, V (1951) 162-65. Favorecen la posición de Madoz, últimamente FISCHER, VL, Ergänzungen, 4, rectificando lo dicho ibid., fasz. 1.°, 88, y DEKKERS, ClPL, n. 1228. Según M. C. DÍAZ Y DÍAZ, RevEspT 17 (1957) 36, el autor es un anónimo de comienzos del s. VIII.

De Trinitate.—G. VILLADA, *Hist. Ecl. de Esp.,* II, 2 (1933) 282-89, había atribuído a Isidoro un tratado sobre la Trinidad, contenido en el Códice de Roda, fols. 225v-230r; a MADOZ, UD, 953-54, le parece muy dudoso el fundamento de G. Villada. Con todo DEKKERS sigue a éste, ClPL, n. 1200.

Collectio Hispana. —PÉREZ DE URBEL, *Hisp. Esp.,* ed. M. Pidal, III, 414, había escrito: 'no se puede dudar razonablemente de que él [Isid.] es el colector de la CH'. MADOZ, RazFe 122 (1941) 239 cree que esta afirmación es demasiado absoluta; P. de U. no ha tenido en cuenta a G. Le Bras.

Expositio in Canticum Canticorum.—A. C. VEGA, *El comentario al Cantar de los Cantares, atribuído a Casiodoro, ¿es español?,* CdD 154 (1942) 143-55. Por examen interno, tímidamente se apunta más que se afirma la paternidad isidoriana del comentario, que se halla

en PL 70, 1055-1106, bajo el nombre de Casiodoro, y en PL 117, 295-358, entre las obras de Haymon. MADOZ, SegD, 117-18, observa que primero había que haber descartado la posición de De Bruyne, quien sostiene ser el escrito un resumen del comentario de Beda. Además —añade M.— el parentesco que cree ver el P. Vega entre este comentario y el *Liber de variis quaestionibus* no es tan cierto: la fuente inmediata pudo muy bien ser S. Greg. M. Recientemente H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit d. Kirche.*, BeitGPhMA, 38, 3 (1958) 94-95, hace suyo el juicio de E. Riggenbach [9] que lo atribuye a Haymon de Auxerre. Vega —dice Riedlinger— no ha tenido en cuenta la coincidencia del Pseudo-Casiodoro con Haymon, y del Pseudo-Isidoro con Alcuíno, y la dependencia de ambos, respecto de Beda. Por lo demás no hay que confundir esta compilación de Beda, obra de Haymon, con otro extracto del mismo Venerable, atribuído a Isidoro en PL 83, 1119-1132, ed. Arévalo, y que de hecho parece ser de Alcuíno; cf. Riedlinger, art. cit., 89.

Prólogo a los Himnos mozárabes.—J. ENCISO, *El autor del prólogo en verso de los Himnos mozárabes,* RevEspT 3 (1943), 485-92. En el Breviario Mozárabe, Bibl. Nac. de Madrid, ms. 10001 (antes 35, 1, Tolet.), precede a los Himnos un acróstico anónimo, cuyas iniciales suenan: 'Mauritius obtante Veraniano eddyt'. Este Mauricio y no Isidoro, como conjeturaba Anspach, es el autor de la poesía: se inspira, ampliándolas, en diversas expresiones de los títulos 13 y 14 del Conc. IV Toledano, redactado por Isidoro.

Confessio beati Isidori.—C. M. SAGE, *Paul Albar of Cordoba, Studies on his Life a. Writings.* A Diss., Wash., 1943, XII-239 p. Se trata en la tercera parte de un anónimo pseudoisidoriano y se investigan su fuentes; cf. 91 ss.

Commonitiuncula ad sororem.—A. VACCARI, *Un trattato ascetico attribuito a S. Girolamo,* Mélanges F. Cavallera, Toulouse, 1948, 143-55. En 1935 ANSPACH editó una *Commonitiuncula ad sororem,* SEHL, 4, atribuyéndola a Isidoro. En MI, 83, n. 100, la atribución no parece del todo clara a J. DE ALDAMA, que en todo caso retrasa la fecha de composición, por utilizarse allí los *Morales* y las *Homilías in Evang.* de San Gregorio M. El que Isidoro fuese mayor de edad que su hermana no se puede admitir. Por estos datos y por las citas explícitas y otras reminiscencias de la *Regla de S. Benito,* MADOZ (UD 953) rechazaba la adjudicación a Isidoro. Vaccari confirma esta opinión, después de examinar a fondo la tradición manuscrita y el contenido. Su autor escribió la obra en la segunda mitad del s. VII, y tal vez en España.

[9] Confirmado por A. VACCARI, *L'editio princeps del Comm. di Aimone alla Cantica,* Bib 15 (1924) 183-91, artículo puesto al día en *Scritti di erudizione e di filologia,* del mismo autor, Roma, 1952, 331-40.

Comentario al Génesis.—P. BELLET, *Claudio de Turín, autor de los Comentarios in Genesim et Regum del Pseudo-Euquerio,* EstBibl 9 (1950) 209-23. En el códice de la Bibl. Municipal, antes del Seminario, de Autun, n. 27, s. VIII; en el de Reichenau, 191, hoy en Karlsruhe, s. X, y en el de La Haya, 130, E 15, ss. IX-X, se conserva una recensión de cierto Comentario al Génesis, atribuído a S. Isidoro. El carácter catenístico de éste y otro comentario a los Reyes, publicados, según otro ms., s. XII, por J. A. KÖLL en 1531, bajo el nombre de EUQUERIO, Ob. de Lyon, demuestra a un autor de época carolingia. Ambos escritos son de Claudio de Turín (cf. ms. 9575, Bibl. Nac. de París, con el com. al Génesis de Claudio). Nótese que FONTAINE, IsSCultCl, I, 14, n. 2, después de Lowe, Clark, Beeson, Anspach, defiende la autenticidad isidoriana del escrito.

De ordine creaturarum.—M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Isidoriana,* I: Sobre el *Liber de ordine creaturarum* [DOC], SE 5 (1953) 147-66. El DOC no es de Isidoro. Lo prueba su exclusión de la *Renotatio librorum d. Isidori,* de S. Braulio. Lingüísticamente DOC trae palabras o significados desconocidos del Doctor Hispalense e incluso de la latinidad anterior. Por otra parte, la tradición manuscrita, el hecho de utilizar el *Liber de mirabilibus SSae* (circ. a. 650), atribuído a un AUGUSTINUS, que suelen apellidar HIBERNICUS, ciertos usos y preocupaciones que refleja, indican un origen irlandés o inglés. Fecha: no mucho después del 650, dada la antigüedad de los códices y el hecho de que DOC sólo conoce con plena seguridad, de entre la producción de Isidoro, las *Differentiae.* DEKKERS, ClPL, n. 1.189; FONTAINE, IsSCultCl 1, 14, y otros aceptan la tesis de Díaz [10].

SCH. WILLIAMS, *The Pseudo-Isidorian problem to day,* Speculum 29 (1954) 702-707. Se aducen algunos ejemplos del influjo del material pseudoisidoriano sobre leyes canónicas, leyes civiles y teología. Supuestas las deficiencias de las anteriores ediciones del Pseudoisidoro, incluso la de P. HINSCHIUS en 1863, Williams, recorridas 40 bibliotecas europeas, va a completar un nuevo catálogo de mss. (93). Proyecta una edición crítica de la *Hispana Gallica* con sus interpolaciones, de BENEDICTUS LEVITA, y, finalmente, de las *Decretales.*

P. GROSSJEAN, *Sur quelques exégètes irlandais du VII^e siècle,* SE 7 (1955) 67-69. En el ms. Augiensis, 233 (hoy en Karlsruhe), escrito a principios del s. IX, tal vez en Reichenau, se halla un comentario a las 7 epístolas católicas que remonta, sin duda por un intermediario, a un ejemplar irlandés. El anónimo menciona a cinco personajes de esta nación, entre ellos a un tal LODCEN (=Laidcenn), autor de un resumen de los *Morales* de S. Gregorio, que va precedido de un extracto del *De Ortu et Obitu Patrum* de Isidoro. También las

[10] Sobre el origen irlandés de DOC, véase infra, P. GROSSJEAN.

Etimologías eran muy probablemente conocidas en Irlanda ya a mediados del s. VII. En el mismo ambiente irlandés de los monasterios de S. Mo-Chuta, Les Mór y Rathan, pudo salir el *Liber de ordine creaturarum* que ha circulado bajo el nombre de Isidoro. La fórmula mozárabe '*Gloria et honor Patri*' (cf. Conc. IV Tolet. presidido por el Santo) se lee traducida en una cruz del cementerio irlandés de Fahan Mura, s. VII.

Cartas.—M. Díaz y Díaz, *De patrística española,* RevEspT 17 (1957) 3-46. La carta *ad Eugenium,* atribuída a Isidoro, no es auténtica, pero sí la escrita a *Eladio.* Nótese, sobre la epist. *ad Eugenium:* Sejourné la tiene por apócrifa o al menos por interpolada; Aldama, MI, 60, sólo en nota pone la opinión de Sejourné. Dekkers, ClPL, n. 1.211, la enumera entre las genuinas de Isidoro, pero observa la nota de Aldama; Madoz, RazFe 122 (1941) 234-35, recoge un indicio importante en favor de la autenticidad. Fontaine, IsSCultCl, II, 602-603, sólo en nota señala estas reservas. Sobre la epist. *ad Helladium,* Aldama, MI, 59, apunta en nota [11] la principal dificultad urgida contra la genuinidad, sin entrar en el fondo de la cuestión. En cuanto a Dekkers, cf. lo que acabamos de decir a propósito de la *carta ad Eugenium.*

Leyenda de Santiago y el *De ortu et Obitu Patrum* de Isidoro.—M. C. Díaz y Díaz, *Die spanische Jacobus-Legende bei Isidor v. S.,* HistJb 77 (1958) 467-72. Por argumentos externos e internos se admite la autenticidad del *De ortu et Obitu Patrum,* atribuída a Isidoro, pero se cree interpolado el pasaje referente a la misión de Santiago en España. La interpolación parece de origen irlandés, principalmente porque el poeta Aldhelm, de esta nación, es el primero que afirma haber sido Santiago el que empezó la evangelización de España: *primitus Hispanas convertit dogmate gentes.* Nos resulta bien extraño que D. A. Boon, en la recensión de este art. de Díaz, entiende la explicación de éste, así: los españoles han considerado siempre a Aldhelm como a su primer misionero [!], BullThAncMéd 8 (1959), número 1.475.

Liber de numeris.—B. Bischoff, *Ein verschollene Einteilung d. Wissenschaften,* ArchHistLittMA 25 (1958) 9-10, 18. El articulista no da por asegurada la autenticidad isidoriana de dicho libro *de numeris* o *numerorum,* mientras no se realice una profunda investigación lingüística. Sobre una obra fragmentaria con el mismo título, *Liber de numeris* (PL 83, 1293-1302), considerada por Morin y Dekkers como segunda recensión del anterior, cf. R. E. McNally, *Der irische Liber de numeris. Eine Quellenanalyse d. pseudo-isidorischen Liber d. n.,*

[11] Acerca de la educación primera del Santo, escribe Fontaine, IsSCult CI I, 5-7.

Diss. München, 1957. McNally cree que este escrito fue redactado entre 750 y 775 por un irlandés, en el continente.

A. OLIVAR, *Sobre una citación de un Misal llamado de S. Isidoro en Guitmundo de Aversa,* HispSacr 11 (1958), publ. en 1959, 185-86. La crítica interna nada puede alegar contra la hispanidad del fragmento: éste interesa por la doctrina eucarística: *Totum hoc, domine, divinum est... demutatum in naturam filii tui et corpus et sanguis est; non iam figura, sed veritas.*

Institutionum disciplinae.—P. PASCAL, *The Institutionum disciplinae of Isidore of S.,* Traditio 13 (1957) 425-31. Edición crítica de este tratadito sobre la educación de jóvenes nobles, a base de los dos mss. existentes: París, Bibl. Nac. lat. 2994, ss. VIII-IX (ya utilizados por ANSPACH en su ed., RheinMus 67, 1912, 556-68), y Munich lat. 6384, s. X, descubierto por el Card. MERCATI. Anspach y Beeson sostienen la autenticidad isidoriana del escrito, como el códice parisiense. Pascal intenta confirmarla: 4 pasajes recuerdan a otros tantos isidorianos; varias de sus fuentes lo son también para Isidoro, etc. Sin embargo nótese que Dekkers, ClPL, n. 1.216, lo considera dudoso y Fontaine, IsSCultCl I, 14, n. 2, escribe: 'la inautenticidad ...es clamorosa por la simple lectura'.

T. AYUSO ha escrito muchos artículos especialmente sobre *los elementos extrabíblicos de los códices españoles,* EstBibl 2 (1943) 133-87; ibid. 4 (1945) 35-60; 259-96; ibid. 5 (1946) 5-40; 429-58; ibid. 6 (1947) 187-223; 347-402; ibid. 7 (1948) 147-66. La conclusión de estos estudios en lo tocante a nuestro tema, los resume Ayuso en VLH, I, 505: creemos haber llegado a probar que varios de esos elementos quizá perteneciesen a la edición original isidoriana. Ateniéndonos al Viejo Testamento... hemos restituído a S. Isidoro: *a*) Sumarios: Eptateuco: Serie *De lucis exordio;* Reyes: *Serie Ubi oravit Anna;* Paralip.: Serie *De Adam;* Esdras: Serie *Quomodo;* Sabiduría: Serie *Inveniri Deum;* Eclesiástico: Serie *Omnen sapientiam. b*) Prólogos: Profetas menores: *In sedecim Prophetarum;* Oseas: *Temporibus Oziae. c*) Otros elementos extrabíblicos: Reyes-Paralip.: *Reges Israel, Reges Iuda. Incipit y explicit,* esplicativos. Deuterocanónicos: Nota sobre los *Ayograua* o *Pseudoepigraphi.* Dialogación externa del Cantar de los Cantares.

Según el mismo Ayuso, S. Isidoro llevó a cabo una nueva edición recensional de la Vulgata, prologando distintos libros. Hay indicios de que en 652 se hizo una nueva edición bíblica con elementos de las ediciones de S. Peregrino y S. Isidoro, mas otros que su autor anónimo pudo recoger: cf. T. AYUSO, *Origen del códice ottoboniano del Eptateuco,* SD, I, Misc. B. Ubach, Montserrat, 1953, p. 118.

R. MCNALLY, *Isidore pseudepigrapha in the early Middle Ages,* RIEI, lección anunciada para el 4 de octubre.

G. DATOS BIBLIOGRAFICOS

J. PÉREZ LLAMAZARES, *¿S. Isidoro de S., monje?*, MI 39-55. Floro, discípulo del Sto., le aplica los títulos de monje y abad. Pero esto no significa, como infieren D. Ferotin, P. Sejourné y otros, que Isidoro profesara el monacato. Basta que hubiese sido 'Superior' del Clero Catedral o del Seminario para jóvenes, aspirantes al sacerdocio, para que, según el estilo de la época, pudiese ser designado como *Abad*. Obsérvese que Llamazares no da la razón decisiva contra el testimonio de Floro: la frase de éste no va dirigida a Isidoro, sino a un Abad de Novalesa, llamado Hyldrado.—M. ALIJA RAMOS, *Un poco de crítica sobre las antiguas biografías isidorianas*, RevEcl 10 (1936) 587-601. La Vida atribuida a Lucas de Tuy, es de un anónimo de fines del siglo VII. Se edita una versión castellana de la Vida, según un ms. del Escorial, desaparecido.—A. BELTRÁN, *Algunas cuestiones acerca del lugar de nacimiento de S. Isidoro*, AnUnivMurcia, 1947-48, 605-608. El Sto. no nació en Sevilla; pudo ser de Cartagena, como sus hermanos.—A. MARTÍNEZ DE TOLEDO, Arcipreste de Talavera, *Vidas de S. Ildefonso y S. Isidoro*. Ed., prólogo y notas de J. MADOZ, Clásicos Castellanos, 134, Madrid, 1952, CIII-173-3 p. La vida de S. Isidoro, p. 67-161, es en parte traducción y en parte refundición de Vita S. Isidori, atribuida a Lucas de Tuy. En la edición crítica del inédito, M. utiliza los mss. Escur b III, 1 y BiblNac Madrid, 1178.—J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955. Cf. p. 81: el autor da como más probable que Isidoro se educó en la comunidad presbiteral del obispado de Sevilla.

Lecciones anunciadas para RIEI:

A. C. VEGA, *Cuestiones críticas de las biografías isidorianas*, 28 Sept.

B. DE GAIFFIER, *Le culte de S. Isidore de S.*, 3 Oct.—A. VIÑAYO, *En torno a la traslación del cuerpo de S. Isidoro*, 3 Oct.

H. FUENTES, INFLUJO, SUPERVIVENCIA DE S. ISIDORO

El tema en su amplitud comprende las relaciones literarias de los escritos del Santo con los de autores anteriores y los de la posteridad medieval; excepcionalmente, se puede tratar de meras afinidades.

L. ALLEVI, *L'influenza dell'ultimo dei Padri, S. Isidoro di S.* († 636), ScuoCatt 64 (1936) 448-61. Con ocasión del XIII Centenario de la muerte de Isidoro se da un bosquejo de su influjo, como trasmisor de la cultura antigua al Medioevo.—Más documentado, un especialista en Isid., A. E. ANSPACH, nos habla del mismo asunto, *Das Fortleben Isidors im VII. bis. IX. Jahrhundert*, MI 323-356. Se puede afirmar que no existen muchas obras medievales que no utilicen, nombrando o no al Santo, pensamientos o palabras suyas desde sus coetáneos, como el Rey Sisebuto y S. Braulio, hasta W. Estrabón, s. IX.—A. LABHARDT, *Contribution à la critique et à l'explication des Gloses de Reichenau*, Thèse, Neuchâtel, 1936, IX-107 p. El glosario de Karlsruhe, Landesbibl. Aug. CCXLVIII, en su parte bíblica, utiliza

entre otras fuentes los *Orígenes* de Isidoro y tal vez sus *Differentiae* [12]. J. López Ortiz, *S. Isidoro de S. y el Islam,* Cruz y Raya, 1936, 6-63. Comentario a cuatro pasajes de J. Lucas de Tuy. Sobre la leyenda de las relaciones entre Isidoro y Mahomed. La compilación de los datos legendarios fue iniciada en León, a mediados del s. XI, por un cluniacense.—G. Morin, *La part de S. Isidore dans la constitution du psautier Mozarabe,* MI 151-163. Nada tiene de increíble que el Santo hubiese hecho una especie de revisión del Salterio latino, usado por las iglesias de España. Los retoques se habrían realizado a base del Salterio hebraico de S. Jerónimo.—P. Sejourné, *St. Isidore et la liturgie wisigothique,* MI 221-251. Se estudia la obra isidoriana *De officiis,* cuya primera parte describe los elementos de la oración litúrgica, las oraciones de la misa visigótica, las horas del Oficio y el año litúrgico. Lo más nuevo de las enseñanzas isidorianas es lo referente al carácter especial de la misa mozárabe, las ceremonias del bautismo el sábado santo y las huellas de un antiguo ciclo mensual en las iglesias españolas del s. VII.—A. Vaccari, *Una fonte del 'De ortu et obitu Patrum' di S. Isidoro,* MI 165-175. A fines del s. IV o comienzos del V, un anónimo griego recogió en un opúsculo noticias o conjeturas sobre la patria, muerte y sepultura de los antiguos profetas. A pesar de su poco valor, el escrito se ha difundido mucho. Conocido por Isidoro en el texto griego o en una versión latina, fue utilizado por él, al consignar ciertos datos sobre los profetas menores en su obra *De ortu et obitu Patrum.*—H. Yaben, *Las ideas jurídicas de San Isidoro,* RevEcl 10 (1936) 561-74; 11 (1937) 3-18. Influjo del pensamiento jurídico expresado en las Etimologías sobre los escolásticos. Se subraya lo tocante al Derecho de gentes.—L. Ott, *Untersuchungen zur theol. Briefliteratur der Früscholastik.* II. Die theol. Briefe Walters v. Mortagne. Brief an den Mönch Wilhelm, BeitGPhMA 34 (1937) 153-54. Entre las autoridades en pro de la validez del bautismo conferido por herejes, además de S. Agustín, se cita a S. Isidoro a través de la *Panormia* de Ivo de Chartres.—Ibid. Zwei Briefe Walters an Magister Alberich, cf. 277: tratando de los efectos jurídicos de los esponsales, Walter utiliza el efato de Agustín e Isidoro: 'coniuges ex prima desponsationis fide appellantur'.—Ibid. Walters Brief an Magister Chrysantus, cf. 318-19, n. 19: en la cuestión de la identidad de las propiedades con las personas divinas, tanto Walter (tratado *de Trinitate,* 11, 12, PL 209, 586 ss.) como la *Summa Sent.* aducen una cita bajo el nombre de Isidoro, como se ve por la cláusula: 'Isidorus dicit', de los mss.—Ibid. 544: a la pregunta si Adán pecó más gravemente que Eva, la *Summa Sent.* aduce un texto de Isidoro (Sent. II, 17, 3), inspirado en los *Morales* de S. Gregorio (25, 11, 28),

[12] Rec. de M. Cappuyns, en BullThAncMéd 3 (1937-40), n.º 548.

donde se distinguen tres clases de pecados, por ignorancia (vg. Eva), por debilidad (vg. Pedro) y con intención (como Adán).—J. A. JUNGMANN, *Der römische Canon Missae unter der Einwirkung der Eucharistielehre d. frühen Mittelalters,* ZkTh 62 (1938) 390-400. Cf. *Gewordene Liturgie. Studien u. Durchblicke,* del mismo autor, Innsbruck, 1941, 120-36. Cuando la liturgia romana bajo Carlomagno se introdujo en el reino de los francos, substituyendo definitivamente a la liturgia galicana, se retuvieron en equélla ciertas costumbres litúrgicas más antiguas. Así, el Prefacio fue conscientemente separado del Canon, siendo así que en las antiguas fuentes de la Misa romana, el *Canon actionis* empezaba antes del *Sursum corda,* concibiéndolo como acción de gracias de la Iglesia, donde se enmarcaba la consagración. Ahora, el concepto dominante es el de presencia misteriosa (Palabras de la Institución = *Secreta)* del Hijo de Dios, cuya muerte sacrifical se renueva místicamente en el Altar. En este cambio de enfoque del Canon, tuvo S. Isidoro un determinado influjo con su modo de distribuir la misa en seis oraciones, de las cuales en la quinta *(illatio)* son invitados el Cielo y la Tierra a la alabanza divina, mientras que la sexta (cf. *De eccl. off.,* I, 15, 2, 3) contiene las tres fórmulas: *Post Sanctus,* Palabras de la Institución, y *Post Pridie.*—J. MADOZ, *Le symbole du XI^e^ Concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur* (SSL, 19), Louvain, 1938, VII-213. Entre las fuentes de este documento se halla, muy probablemente, Isidoro; cf. p. 40, 49, 53, 56-58, 74, 79, 87, 91, 95, 96, 99 y 104. La gran mayoría de los pasajes aducidos por Madoz prueba bien la afinidad, pero hay que reconocer que acá y allá no se ve tanto la dependencia del anónimo autor del Símbolo, respecto de Isidoro.—E. NEBREDA, *Las grandes líneas de la teología isidoriana y el influjo del obispo de Hipona, S. Agustín, en el Metropolitano Hispalense, S. Isidoro,* IllustrCler 31 (1938) 41-51, 164-68, 249-54.—A. C. LAWSON, *The Sources of the 'De eccl. officiis' of S. Isidore of S.,* RevBen 50 (1938) 26-36. El título es el de la tesis doctoral del autor, cuyos resultados se resumen en este artículo. Fuentes patrísticas: Ambrosio, ya para el epígrafe; después, en la obra, se leen trozos que a su vez el Obispo de Milán había tomado de Cicerón, Orígenes (en la versión de Rufino), Tertuliano, Cipriano, Lactancio, Hilario de Poitiers, Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nacianceno (vers. de Rufino), Jerónimo, Casiano, Víctor Vit., Cesáreo de Arlés, Gregorio M., etc. De las fuentes canónicas: Statuta Ecclesiae antiqua, Cánones de Neocesarea (314-325), Nicea (325). Conc. de Agde (506), de Gerona (517), IV de Arlés (524), Codex Canonum Ecclesiae Africanae. Fuentes judías, escritores latinos no cristianos. Modos de utilizar esas fuentes. Tales son las 'primicias' de una tesis que Madoz califica de 'magistral' (RevEspT 1, 1940, 954).—E. ULRICH, *Die althochdeutschen Glossen zu Isidors Büchern über die Pflichten,* Diss. Halle, Borna-Leipzig, 1938, 40 p. Acotaciones jurídicas en antiguo alemán al *'De officiis'* isidoriano.—D. RUIZ DE MONTOYA, *De natura*

peccati actualis, ed. J. A. de Aldama, ATG 2 (1939). Cf. 240-41. Montoya prueba que 'ratio peccati non consistit in aliquo positivo', y aduce entre otros a S. Agustín y a S. Isidoro [Sent. 1, 9, 1].—L. STRZELECKI, *Studia Isidorea I, De Isidori etym. 1, 27, auctoribus,* Eos 40 (1939) 28-40. Sobre las fuentes del citado pasaje de *Etym.,* y la utilización del texto isidoriano en la *Orthographia Albini,* atribuída a ALCUÍNO.—B. BOTTE, *Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua,* RechThAncMéd 11 (1939) 223-41. Cf. 240. Isidoro, al referirse al oficio de *Psalmista* en *De eccl. off.* II, 12, depende de Statuta.—P. J. RUIZ GOYO, *S. Isidoro de S. en los escritos de Menéndez Pelayo,* BolBiblMP 18 (1939) 249-59.

J. MADOZ, *De laude Spanie, Estudios sobre las fuentes del prólogo isidoriano,* RazFe 116 (1940) 247-57. Este entusiasta prólogo va al frente de la Historia isidoriana de los godos, vándalos y suevos. Tal vez el inspirador extrínseco del elogio a España fue Plinio (Hist. Nat., XXXVII, 77); más próximamente, el Panegírico de Drepanio Pacato en honor de Teodosio, a. 389. Otras fuentes: el historiador Justino en sus extractos de las Historias filípicas de P. Trogo; C. Julio Solino, Silio Itálico, Claudio Claudiano, Estacio, Virgilio, Marcial, Ovidio y Orosio. A su vez, se inspiran en el prólogo isidoriano para elogiar a España, R. Jiménez de Rada, Alfonso el Sabio y Juan de Mariana [13]. A la lista de autores clásicos utilizados en *De laude Spanie,* añade MADOZ un Santo Padre: Cipriano (*De habitu virg.,* 3; *Ep. ad Donatum,* 13): cf. *Ecos del saber antiguo en las letras de España visigoda,* RazFe 122 (1941) 228-40.—A. ARIÑO, *Colección Canónica Hispana. Estudio de su formación y contenido,* Avila, 1941, 144 p. Véase también del mismo autor: *La colección canónica hispana en el códice 15-17 de Toledo,* AnMurcia, 1948-49, 380-453. Traducciones de este documento.—P. D'HÉROUVILLE, *Météorologie agronomique selon Virgile. Les Vents,* Les Etudes Classiques 10 (1941) 321-28. En Virgilio el Aquilón, viento del NE., representa en cierto modo al Norte por oposición al *Auster,* mientras que el *Eurus* y el *Zephyrus* designan al Este y al Oeste. Vitrubio, coetáneo de Virgilio, refiere la opinión de algunos que ponen cuatro vientos: Solano, Austro, Favonio y Septentrión. Pero —añade— según los más diligentes investigadores, los vientos son ocho. Isidoro distingue dos vientos cardinales: Septentrión y Austro, que con el Subsolano y el Favonio forman los vientos principales, si bien el Santo admite otros ocho.—E. ELORDUY, *El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez,* ATG 5 (1942); cf. 112-13. Suárez, para probar que la ley es posterior al *ius,* aduce a Isidoro, *Orig.,* V, 3, 1: 'lex... iuris est species' y parece dar la razón, al añadir: 'ius legibus et moribus constat'.—J. QUASTEN, *Oriental Influence in*

[13] Como fuente principal de este *Loor de España,* R. MENÉNDEZ PIDAL, *HistEsp,* III, XXXIV-XXXV, apunta la *Laus Serenae* de *Claudiano.*

the Gallican Liturgy, Traditio 1 (1943) 55-78. La fuente más importante que poseemos para conocer la liturgia galicana, es la *Expositio Brevis Antiquae Liturgiae Gallicanae,* conservada en un Codex de la Abadía de S. Martín, Autún (hoy en la Biblioteca del Seminario de esta ciudad). Quasten editó la obra en 1934, Münster. La *Expositio* consta de dos cartas. El autor utiliza el escrito de Isidoro, *De eccl. officiis* (circ. 620); por tanto, no puede identificarse con Germán de París († 576), como se ha pretendido. Más probablemente, el autor es un anónimo del s. VII o comienzos del VIII. La liturgia por él descrita, no parece ser la de París, sino tal vez la de Autún, donde se halló el ms.—S. González, *Un eco de los Padres españoles en el siglo XI,* EstEcl 18 (1944) 361-73. En el Decreto del Obispo Burcardo de Worms (PL 140, 537-1058) se citan muchos pasajes de Isidoro. A las 25 citas consignadas por G. Villada, hay que añadir fragmentos del lib. 7.º del Decreto, cap. 9, 10, 28, inspirados en las Etim., 9, 6. El libro 11, cap. 31, 32, coincide substancialmente con el pensamiento de la *Regula Monachorum,* 18, 2, y 17, 1.—A. Chavasse, *La benediction du chrême en Gaule avant l'adoption integrale de la liturgie romaine,* RMAL (1945) 109-128. Entre las fuentes de la liturgia franca se cita la segunda carta del Pseudo-Germán, que a su vez depende de Isidoro.

M. Th. d'Alverny, *La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e^ au XII^e^ siècle,* Mélanges. F. Grat, I, París, 1946, 245-278. Isidoro, entre otros, influye notablemente sobre el tema, en Alcuíno.—C. Sánchez Albornoz, *S. Isidoro, 'Rasis' y la Pseudoisidoriana,* CuadHistEsp 4 (1946) 73-113. Influencia de la *Historia Gothorum* de Isidoro sobre la crónica árabe de Al-Razi, s. X (la fuente inmediata de ésta podía ser una compilación mozárabe), y sobre la obra pseudoisidoriana del siglo XI.—H. D. Austin, *The Source of Uguiccione's Illustrative Quotations,* MHum 4 (1946) 104-106. Entre las citas de autores antiguos que se hallan en las *Magnae derivationes* de Huguccio, obra tan utilizada por el Dante, encontramos a Isidoro.—D. W. Robertson, *Certain Theological Conventions in Mannyng's Treatment of the Commandments, Modern Language Notes* 61 (1946) 505-14. La parte del *Handlyng Synne* de Roberto Mannyng († 1340?), que trata de los Diez Mandamientos, se inspira mucho en teólogos antiguos, concretamente en Isidoro [14].—H. L. Levy, *Isidore, Etymologiae,* VIII, 9, 9, Speculum (1947) 81-82. Al definir lo que son 'magi', Isidoro se inspira en el *Breviarium Alaricianum,* IX, 13, 2 (= Cod. Theod., IX, 16, 4).—J. Madoz, *Nuevas fuentes de los Versus Isidori,* EstEcl 21 (1947) 217-23. Los llamados *versus Isidori* fueron citados por primera vez en el *Martyrologium Hispanicum,* II, 488, april.4 (Lyon, 1652), de Juan

[14] Rec. de H. Pouillon, en BullThAncMéd 6 (1950-53) 252.

TAMAYO DE SALAZAR, entre las obras de Isidoro. Se ha discutido su autenticidad. M. la defiende, apoyado en la tradición manuscrita, examen interno y el testimonio de los grandes filólogos y patrólogos modernos. Entre las fuentes de dichos versos, que al parecer se hallaban grabados en los armarios de la biblioteca del Santo, además de Servio y Posidio, M. cita 18 pasajes de Marcial.—M. RAMÍREZ, *Manuscritos posttridentinos, 'De incarnatione' en la Bibl. de la Univ. de Salamanca,* ATG 10 (1947). Cf. 291, cod. 969, del P. J. BARBIANO, Disp. 6. 'An christi anima non solum increata cognitione intelligat, sed etiam quantum est Deum comprehendat' (fol. 88v); 'stabilitur affirmans [sententia] (ibid.)'; 'probatur auctoritate Ambrosi, Augustini ...Isidori et Bedae' (fol. 95v, 96v).—D. A. CALLUS, *The Tabulae super 'Originalia Patrum' of Robert Kilwardby,* O. P., Studia mediaevalia in honorem R. J. Martín, 268-69. Para familiarizar a los estudiantes con las obras patrísticas Kilwardby ideó tres instrumentos de trabajo: *Intentiones* (= Conclusiones o *Capitula), Tabulae* y Concordancias. Valiéndose de las *Tabulae* (índices alfabéticos de materias) redactó una concordancia de Agustín, Ambrosio, Isidoro y Anselmo, agrupando las palabras por orden alfabético y añadiendo el contexto de los respectivos pasajes.—A. ROSTAGNI, *Il proemio di Suetonio De poetis presso Isidoro alla luce dell'antica precettistica,* Mélanges de philologie, de litterature et d'histoire anciennes offerts a J. Marouzeau, París, 1948, 509-23. El Prólogo al *de Poetis* de Suetonio, puede ser constituído con las citas que de él hace Isidoro en el libro VIII de las Etimologías. M. VAN DEN HOUT, *Augustinus de Ordine,* 1.3, VChr 2 (1948) 56. En este pasaje agustiniano y en el de Isidoro, Etim., III, 12, 1, se define el *centro* del círculo. El genitivo 'geometriae' de la ed. de Lindsay, de las Etim., que en esta forma apenas da sentido, hay que corregirlo por 'geometrae' del texto agustiniano.—J. MADOZ, *Ovidio en los santos Padres españoles,* EstEcl 23 (1949) 23-38. La utilización de Ovidio por Isidoro, es muy probablemente mediata e indirecta.—F. DE P. SOLÁ, *Fuentes Patrísticas de la mariología de S. Bernardo,* EstEcl 23 (1949) 209-226. Cotejo entre Bern., Serm. in Dom. Infraoct. Assumpt., n. 15, PL 183, 438, e Isidoro, De ortu et obitu Patrum, PL 83, 1285. Appendix 20.—L. OTT, *Hugo v. St. Victor u. die Kirchenväter,* DivThom (Fr.) Ser. III, 27 (1949) 180-200; 293-332. En el *Didascálicon* de Hugo, lib. 4.° cap. 13-15, se toma de Isidoro la distinción entre libros auténticos y apócrifos de la SS. En el *de Sacramentis,* lib. II, partes 1, 3-9, 11, 16, 18, el autor cita a Isidoro, a quien considera entre los grandes Padres, después de los 4 latinos, Jerónimo, Agustín, Gregorio y Ambrosio. El *Didascálicon* depende mucho de las Etim. y de las Sent. Por medio del Doctor Hispalense recibe Hugo las *Siete Reglas* de exégesis bíblica del donatista Ticonio: cf. *Sent.,* I, 19, 1-19, y *Didasc.,* V, 4.—H. WEISWEILER, *Die Arbeitsmethode Hugos v. St. Victor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes 'De sacramentis',* Schol 20-24 (1949) 59-87, 232-67.

Hugo en la descripción de las Ordenes y en diversas cuestiones sobre la Confirmación en su obra principal *De sacramentis,* tiene como fuente, entre otros, el *De off. eccl.* de Isid. Cf. art. cit., 76-80, 238-39.

PH. DELHAYE, *Le florilège moral d'Oxford, Bodl. Libr. 633,* Rev Ben 60 (1950) 180-207. En este florilegio del s. XII se cita, retocado, a Isidoro.—J. MADOZ, *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma,* Mélanges J. de Ghellinck, I (1951) 345-60. Isidoro, *De vir. inl.,* c. 40, escribía que faltaban en España 'ciertos libros morales' de S. Gregorio. La frase entre comillas está tomada de la Carta de Liciniano al mismo Gregorio, n. 6 (ed. Madoz, 95). Pero, ¿qué libros morales eran esos? Liciniano, por equivocación, creía eran distintos del comentario de Gregorio al Libro de Job y arrastró en su equivocación a Isidoro.—*Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá,* ed. por J. A. DE ALDAMA, ATG 14 (1951). Cf. 250. En un *Memorial* al Papa, obra, según parece, de ALONSO DE VILLEGAS con colaboración de otros teólogos, se intenta defender que la definición de un Concilio General es infalible *ante Pontificis confirmationem;* entre otras autoridades, se cita a Isidoro, Etym., VI, 16, 10: 'concilia, quae sancti Patres spiritu Dei pleni sanxerunt', texto que se interpreta así: los PP. están llenos del Espíritu Sto., cuando sancionan; sancionan en los concilios; luego son infalibles ante la confirmación papal, que a menudo es posterior al Concilio.—S. RAHAIM, *Valor Moral-Vital del De Iustitia et Iure de D. de Soto, O. P.,* ATG 15 (1952). Cf. 77: una ley humana que merezca nombre de ley, debe ser, según Soto, siguiendo a Isid., Etimologías, V, 21: 'honesta, iusta, possibilis'.—J. MADOZ, *Significación y supervivencia de S. Isidoro de S.,* REspT 12 (1952) 622. Cf. Est Ecl 27 (1953) 131. Fontaine se lamenta de que no haya sido publicada esta comunicación de Madoz a la XII Semana de Teología.—H. ROOS, *Die modi significandi des Martinus de Dacia,* BeitGPhMA 37 (1952) H. 2. Cf. 86: Isidoro, inspirándose en Quintiliano, define la Gramática: 'scientia recto loquendi, origo et fundamentum liberalium artium. Ipsa est litteralis scientia eo scilicet quod litteratum efficit' (Etym., I, 5, 1) [15]. La definición de Isidoro recurre en el *Speculum doctrinale* de VICENTE DE BEAUVAIS (II, 1) hacia 1.250.—Ibid., HUGUCCIO compuso una obra aún inédita: *Liber derivationum,* para cuya elaboración se sirvió, en parte, del lexicógrafo italiano Papías, el cual hacia 1053 había compuesto un *Glosario* enciclopédico a base de Isidoro, Prisciano y Servio.—*Principium Biblicum Alberti Magni,* ed. A. FRIES, BeitGPhMA, Supplementbd., IV, Studia Albertina (1952); cf. 151: Alberto cita la definición de *ius naturale* que da Isidoro (Etym., V, 4) 'confirmando lo que antes había dicho Tulio' [De inv., 2, 161].—Ibid., J. DE GHELLINCK, *En marge de l'explication*

[15] Nótese que la cláusula no se halla en las ediciones de Arévalo y de Lindsay.

du 'Credo' par S. Albert le G. Cf. 159: la antigua tradición del origen directamente apostólico [del símbolo] bajo la forma de una redacción común anterior a la separación [de los apóstoles] se halla primero en Ambrosio (*Expl. symb.*, PL 17, 1258-59); poco después, en Rufino (*Comm. in symb. apost.*, 2, PL 21, 337); más tarde, en Isidoro de S. (*De off. eccl.*, II, 23, 2, PL 83, 816), sólo que la repartición = cada apóstol dice su artículo, tiene su origen en una frase de Rufino que por Isidoro y su copista, Rábano Mauro, se difunde en la Edad Media.—Ibid., A. HUFNAGEL, *Das Person-Problem b. Albert M.* Cf. 222. Según Alb., en la Suma (I, qu. 44, m. 1, sol.), si se parte del concepto de persona, dado por Isidoro, entonces 'perfectiori ratione' conviene a las criaturas, y sólo impropiamente a las divinas personas; pero, si nos referimos al concepto de persona 'per causam', entonces se aplica a Dios en primera línea, como casi todos los nombres divinos.—Ibid., A. COLPING, *Eucharistia als Bona Gratia.* Cf. 254: La etimología en Isidoro (Etym., VI, 19, 38) [Eucharistia]. 'Latine bona gratia interpretatur', es la palabra-clave bajo la cual Alberto escribe sobre este sacramento: con razón se llama la eucaristía *bona gratia,* porque ...encierra a Cristo substancialmente, en la plenitud de la divinidad y de la humanidad (CD, d. I, 1, 1, etc.).—Ibid., A. OHLMEYER, *Die biblische Vorbilder v. Taufe u. Eucharistie nach d. Summa de Sacramentis Alberts d. Gr.* Cf. 383-84: Según Alberto, en la oblación que hizo Abraham de Isaac, se declara que amaba a Dios más que a su hijo y que a sí mismo; y a su vez, se manifestó el amor del Padre al hombre, pues no perdonó al hijo unigénito por el hombre, y así dice Isidoro: Abraham, deum patrem, Isaac, filium significat, etc. [16]. H. M. ROCHAIS, *Contribution a l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin. Le 'Liber Scintillarum'*, RevBen 63 (1953) 246-91. El articulista estudia los florilegios latinos aparecidos entre las 'Sentencias' de Isid. y el fin del s. XI. Esta obra 'sirve, con justo título, de jefe de filas a dichos florilegios, ya que éstos, casi todos, lo utilizan largamente, vg. Defensor, autor del *Liber Scintillarum,* con cerca de 700 citas; Alcuíno, Esmaragdo y el autor del *manual para Alago'.*

En el monumental *Repertorium Biblicum Medii Aevi* de F. STEGMÜLLER, t. III, Commentaria H-M, Madrid, 1951, 591 p., se enumeran los comentarios bíblicos de Isidoro en los nn. 5160-5312, 1. Algunas observaciones interesantes: n. 5164; de las Etim. existen 6 redacciones y unos 950 códices, de los cuales 180 pertenecen a los siglos VIII-IX; Lindsay en su ed. crítica de dichas Etim. sólo utiliza 4 códices [17]. Nn. 5233-62: se enumeran unos 45 códices de las *Ques-*

---

[16] Cf. vg., *Alleg* 20, PL 83, 104.

[17] Aquí parece haberse deslizado un error tipográfico: Lindsay enumera 34 códices utilizados por él.

tiones in VT de Isid.—A. LENTINI, *Citazioni di grammatici e di classici nell'Ars di Ilderico,* Aevum 27 (1952) 240-250. Entre los autores citados está Isidoro.—L. THORNDIKE, *A highly specialized medieval Library,* Scriptorium 7 (1953) 81-88. Entre las 70 obras aproximadamente que el escritor SIMÓN BREDON dejó en testamento (a. 1368) a diversas personas y colegios de Oxford, se hallan las enciclopedias de Isidoro.—A. J. J. VAN DE VELDE, *Le compendium du VIII^e siècle, oeuvre de Isidorus Hispalensis,* Actes du VI^e Congrès international d'Hist. des Sciences (Jérusalem, 4-12 août 1953), 615-619, Collection des Travaux de l'Academie internationale d'Hist. des Sciences, n. 8, París, 1954. Cf. el juicio de FONTAINE, IsSCultCl I, 23, nota 2.ª: La comunicación de V. de Velde está desprovista de todo interés científico.—M.-A. DIMIER, *La lettre de Pythagore et les agiographes du moyen âge,* MA 60 (1954) 403-418. Se atribuye a Pitágoras la idea de que la letra *Y* simboliza el apólogo de las dos vías. Huellas de esta concepción en Isidoro y otros.—F. FLÜCKIGER, *Geschichte d. Naturrechts,* I, Zollicon-Zürich, 1954, 475 p. Función de Isid., al trasmitir las enseñanzas sobre el derecho natural por la antigüedad clásica y los Padres [18].—P. LEHMANN, *Zu Hrabans geistiger Bedeutung.* Sankt Bonifatius. Gedenkgabe z. zwölfhundersten Todestag, Fulda, 1954, 482-87. Relaciones entre *De Universo* de Rábano Mauro y las Etim. de Isidoro.—A. MARÍN LÓPEZ, *El concepto del Derecho de Gentes en Diego de Covarrubias,* RevEspDInt 7 (1954) 505-528. Este famoso jurista del s. XVI funde las definiciones de Gayo, Isidoro y Tomás de Aquino.—W. S. PORTER, *Monasticismo español primitivo,* HispSacr 6 (1953) 1-34. Traducción parcial del art. del mismo autor: *Early spanish Monasticism,* Laudate 10-12 (1932-34). La más antigua descripción del Oficio monástico en España se halla en el c. 6.° de la *Regula* de Isidoro.—L. R. SOTILLO, *Las fuentes ibéricas del Decreto de Graciano,* Studia Gratiana post octava decreti saecularia, ed. I. Forchiello, etc., t. 2.°, Bononiae, 1954, 15-48. Isidoro se halla citado entre esas fuentes.

G. MANCINI, *S. Isidoro de S., aspectos literarios.* Publicaciones del Instituo Caro y Cuervo, Ser. minor, IV, Bogotá, 1955, 131 p.—Idem, *Osservazioni critiche nell'opera di Sant'Isidoro di Siviglia,* Quaderno V de Studi di letteratura spagnola, Fac. di magistero dell'Univ. di Roma, Pisa, 1955. Se subraya, vg. la 'actitud tranquila y comprensiva de Isidoro en materia de mitología, por haber reducido el paganismo 'a un fenómeno humano y no transcendente' (pp. 63, 65). Sobre algunos juicios de M. habría que hacer ciertas reservas.—P. HERVÉ DE L'INCARNATION, *La grâce dans l'oeuvre de S. León le G.,* RechThAnc Méd 22 (1955). Cf. 202, n. 232. S. Jerónimo en su comentario a la epístola *ad Galatas,* III, 5, 22, toma *bonitas* en sentido muy parecido

[18] Rec. de O. LOTTIN, en BullThAncMéd 7 (1954-57), n.° 896.

al de *benignitas;* cf. Isid., Etym., 10, 24: 'non... multum distat *benignus* a *bono*'.—U. ENGELMANN, *Ein Gebet an den gekreuzigten aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts (Eine Novene aus der ersten Hälfte d. XIII. Jahrh.),* Scriptorium 10 (1956). Notes. 103-105 (Pl. 7). En el ms. 24 de la Biblioteca de la Universidad de Friburgo (Br.) se encuentra una oración, parte en latín, parte en alemán medieval. Aquí, entre otros títulos con que se invoca a Dios, ocurre el nombre *Joht.* Engelmann interpreta: *Jahwé,* y aduce a Isidoro, Etym., VII, 1, 16: 'Tetragrammaton, hoc est quattuor litterarum, *iod, he, iod, he,* id est, duabus *ia*'.—A. MUNDÓ, *Il monachesimo nella peninsola iberica fino al secolo VII, quaestioni ideologiche e letterarie,* Actas della 4.ª Settimana di Studi (1956), Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1957, 73-117. En concreto se estudia en Isidoro y Fructuoso el 'pacto característico' entre el Abad y sus súbditos.—M. SCHMAUS, *Das Fortwirken d. augustinischen Trinitätspsychologie bis z. karolingischen Zeit,* Vitae et Veritati. Festgabe f. K. Adam, Düsseldorff, 1956, 44-56. Isidoro menciona en sus Etim., VII, 2, 19, la doctrina psicológica trinitaria, cuya elaboración es uno de los méritos de San Agustín; pero el Hispalense en general parece influído más bien por la teología trinitaria griega que por la latina. Sobre el Hijo, cf. Etimologías, VII, 2, 20; para interpretar al Espíritu Santo, Isidoro une el método histórico-soteriológico y el metafísico-ontológico: cf. VII, 3, 18.—De H. SILVESTRE reunimos varios artículos de diversas fechas. *A propos du Liber tertius du De bestiis et aliis rebus et d'un passage des Etymologies* (XI, 2, 33) *de Isidore de S.,* MA 55 (1949) 247-51. El autor anónimo de aquella obra utiliza a Isidoro, pero retocándolo: en vez de *Caesar,* parece debería leerse *Caesariensis* (= Prisciano de Cesarea).—Id., *Jean Scot Erigène, commentateur de Prudence,* Scriptorium 10 (1956), notes, 90-92. J. M. Burnam editó en 1910, París, un Comentario anónimo sobre Prudencio, según el ms. 413 de Valenciennes, atribuyéndolo a Remigio de Auxerre, juicio confirmado por P. COURCELLE, ArchHistLittMA 14 (1939) 38-43. En la p. 104 de la edición de Burnam, hay un pasaje tomado de Isidoro, Etim., XX, 4, 10, sobre la etimología de *parapsis.* El ms. añade otra explicación, atribuída a Juan Escoto Erígena, que coincide con la que ofrece otro comentario anónimo a Prudencio, publicado por Burnam en 1905, paralelo que permite adjudicar a Escoto Erígena el primer comentario. Idem en Scriptorium 10 (1956) 146-47, al hacer la recensión de J. RUYSSCHAERT, *Les manuscrits de l'abbaye de Nonantola: Table de concordance annoté et index des Manuscrits* (Studi e Testi, 182 bis, 1955, 77 p.), propone que el texto no identificado (p. 434 del v. 182) podría ser de Isidoro, Etym., XI, 1, 4-47.—Id., *Nouvaux témoignages médiévaux sur la Littera Pythagorae,* MA 63 (1957) 55-57. Etym., 1, 3, 7, trascrito por un comentario carolingio al *De arte metrica* de Beda.—B. BLUMENKRANZ-J. CHÂTILLON, *De la polémique a la catè-*

chese chrétienne. L'objet d'une anonyme Altercatio Synagogae et Ecclesiae du XII^e siècle, RechThAnMéd 23 (1956). Cf. 58-9, n. 67. El anónimo utiliza glosas a base de Agustín, Gregorio, Isidoro, Beda, Alcuíno y, sobre todo, Rábano Mauro.—R. WASSELYNCK, *L'influence des 'Moralia in Job' de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VII^e et le XII^e s.* Thèse doctoral en Théologie, Lille, 1956, 439 p. (dactilogr.). Entre los autores influenciados por Gregorio, está Isidoro.—J. CHÂTILLON, *Isidore et Origène. Recherches sur les sources et l'influence des 'Quaestiones in VT' d'Isidore de S.,* Mélanges bibliques en honneur d'A. Robert, Travaux de l'Institut Cath. de Paris, 4, París, 1957, 536-47. Isidoro utiliza largamente a S. Agustín. De Orígenes (en la versión latina de Rufino) aprovecha, sobre todo, la Homilía 13 in Gen, la 17 (de hecho, apócrifa, zurcido de una obra de Rufino), las Homilías sobre el Exodo y el Comentario a Josué. De este modo Orígenes con sus temas exegéticos y su sentido tipológico de la Biblia, pasó, mediante Isidoro, a una serie de comentarios bíblicos medievales (de Beda, del Pseudo-Beda, de Rábano M., etc.) que parecen haber sido el origen de las primeras 'cadenas' exegéticas.—E. JEAUNEAU, *'Integumentum' chez Guillaume de Conches,* ArchHist DoctrLittMA 32 (1957) 57. En sus Glosas sobre Juvenal, Guillermo de C. se remite (cf. ms. Baltimore, 448, fol. 1vb, 2rb) a Isidoro para señalar la etimología de 'lacunar' y de 'area'.—J. M. PINELL, *El oficio Hispano-visigótico, I. Fuentes para su estudio,* HispSacr 10 (1957) 385. Entre esas fuentes se cita la *Regula monachorum,* cap. VI, y algunos capítulos del *De origine officiorum* de Isidoro.—D. WIELUCH, *Zwei 'neue' antike Zeugen über Essener,* VTest 7 (1957) 418-19. El primer pasaje citado como testigo de los Esenios, es Isidoro, Orig. VIII, 4, 5. B. BISCHOFF, *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften,* Arch HistDotrLittMA 25 (1958) 5-20. Dependencia y divergencias de algunos autores irlandeses medievales, respecto de Isidoro en la manera de distribuir las ramas de la Física.—J. JANINI, *S. Isidoro y la Regla de S. Benito* (C. 39, 1), AnalSacraTarrac 31 (1958) 259. 'omnibus *mensis*' en el texto de S. Benito, debe traducirse, según J., por 'en todo los *meses*' con idea de tiempo (cf. Isid., Reg. Monach., IX, 8-9), no como tradicionalmente se ha interpretado: en las tres *mesas* del monasterio: la de la comunidad, la de los servidores y la del Abad.—C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus,* Kirchengeschichtliche Quellen u. Studien, begr... v. H. S. Brechter, 4, Erzabtei St. Ottilien, 1960, XXIII-500 p. Espigamos las siguientes citas: p. 17, Isid., como Quintiliano, utiliza a Cicerón para declarar el vocablo aristotélico 'symbolon' con el latino 'notitia', nota, pp. 34-35: Isid., Orig., VI, 19, 57, se inspira en Nicetas de Remesiana, Symbolum, 13, al considerar al símbolo como resumen de la ciencia saludable; pp. 95-96: Isid., Orig., VI, 19, 58, siguiendo la tradición de Ireneo, Cirilo de Jerusalén, Rufino, Agustín, etc., afirma que el sím-

bolo no se escribe *con tinta en el papel,* sino en las tablas del corazón de carne; p. 135: Isid., De eccl. off., 2, 21, 1, y Orig., VII, 14, 7 ss., explica, como Agustín (de fide et op., 6, 9), la etimología de los 'competentes', los que piden el bautismo (= la gracia de Cristo).

Lecciones anunciadas para la RIEI, 29 sept.: J. FONTAINE, *Problèmes de l'étude des sources isidoriennes.*—U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *La utilización de los Padres por S. Isidoro.*—1.° oct.: B. BISCHOFF, *Die europeische Verbreitung der isidorischen Werke.*—E. C. RATCLIFF, *Isidore and Ps. Germanus of Paris.*—M. DÍAZ Y DÍAZ, *Isidoro en la Edad Media Española.*—M. PELLEGRINO, *Las Confesiones de S. Agustín en la obra de S. Isidoro.*—3 oct.: L. LÓPEZ SANTOS, *S. Isidoro en la Literatura medieval española.*

I. SAGRADA ESCRITURA

F. OGARA, *Tipología bíblica,* MI 135-50. Según Isidoro, el sentido típico de la Escritura, al que concede gran importancia, debe fundarse en la letra, y aunque no en todo se ha de buscar aquella interpretación, a ella está subordinado el sentido literal.—A. TAPIA, *Las ciencias bíblicas en las obras de S. Isidoro de Sevilla,* EstBibl 8 (1936) 49-79.—ID., *Avance de una tesis: el canon escriturístico en S. Isidoro de S.,* CiencTom 58 (1939) 364-88. Sólo trata del AT.—S. M. ZARB, *S. Isidori cultus erga Sacras Litteras,* MI 91-134. Mérito del Santo en conservar la tradición católica, referente a la Biblia, y en elegir la verdadera doctrina en cuestiones obscuras y muy discutidas. En el canon incluye los libros deuterocanónicos y excluye todo apócrifo. Sobre la *lista de libros de la SS. en Isidoro y Hugo de S. Víctor,* cf. B. BLUMENKRANZ-J. CHÂTILLON, RechThAncMéd 23 (1956) 51, n. 32.—L. MOLINERO, *Las alegorías de la S. Escritura,* Buenos Aires, 1936. Cf. ALAMO, RevHistEccl (1937) 171.

T. DE ORBISO, *La mujer del Protoevangelio,* EstBibl 2, 1 (1941-42) 187-207; 273-289. Cf. 279-82. S. Isidoro da del Protoevangelio dos interpretaciones: la primera es la alegórico-moral; la segunda es la mariana y cristológica (cf. Isid., Quaest. in VT, In Gen., V, 5 ss.). A Orbiso no le parece ser suficientes razones el orden de exposición y el modo de introducir la segunda exégesis ('quidam autem de Virgine intellexerunt') para concluir la preferencia del Sto. por la primera, ni menos para negar su adhesión a la segunda, como quiere Drewniak. El poner antes la exégesis moral puede obedecer al fin práctico que se propone Isid. en este libro, y la fórmula 'quidam' indica que la segunda interpretación no es tan común como la primera, pero no que la excluya. Reconocemos que la razón práctica aducida por Orbiso no nos convence. Cf. J. MICHL, *Der Weibessame (Gen., 3, 15) in spätjüdischer frühchristlicher Auffassung,* III, Bibl 33 (1952) 476-505. La exégesis cristológico-mariológica del Protoevangelio, iniciada por Jus-

tino y elaborada por Ireneo, es aducida por Isidoro, pero sólo en segundo lugar, después de la de S. Agustín (sentido *moral* = lucha del hombre con el demonio).—A. VACCARI, *Occhio al commento! A proposito di 'ipse' o 'ipsa' in Gen., 3, 15,* Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold z. 70. Geburtstag..., Beuron, 1952, 34-39. El texto citado por Isidoro pone 'ipsa', pero su comentario supone la lectura 'ipse'.

F. ASENSIO, *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?* (cont.), Greg 31 (1950) 35-62; 163-91; 362-90. Cf. 163-69: III C), S. Isidoro: no se le puede citar como testigo de la supuesta tradición acerca de tal pecado; inspirándose en S. Agustín, compara la primera tentación y el primer pecado con el proceso de cualquier tentación y pecado; hay cierta trayectoria común en ambos casos.

P. COLLI, *La perícope paolina Ad Eph., V, 32, nella interpretazione dei SS. Padri e del Conc. di Trento,* Diss. Pont. Univ. Gregor., Parma, 1951, 145 p. En la época patrística, para Occidente hasta Isidoro, al tratar del *sacramentum magnum* de Eph., V, 32, no se lee ninguna alusión a la sacramentalidad del matrimonio.—E. R. CURTIUS, *Nomina Christi.,* Mélanges J. de Ghellinck, II, Gembloux, 1951, 1029-31. La idea del tema tratado por Fray Luis de León en los Nombres de Cristo, tiene su origen en la exégesis bíblica. En las actuales cristologías no hay sección aparte para el tema; pero hacia el a. 600 en Isidoro, Etym., VII, hay un capítulo 2.° con el epígrafe *De Filio Dei* que empieza enumerando los nombres de Cristo. En S. Agustín encontramos ya algunos de éstos (cf. PL 46, 161) como objeto de una exégesis de tipo alegórico. Al principio del *Decretum Gelasianum* recurre el tema. S. Isidoro trascribe las expresiones de los caps. 1 y 5 del *Decretum* en forma de sistema primitivo teológico. Más tarde el asunto pasa a los poetas medievales.—Y. M. J. CONGAR, *Cephas-Céphalé-Caput,* RMAL 8 (1952) 5-42. Ya Optato de Mileve había equiparado falsamente *cephas* a *céphalé.* Por Isidoro y las falsas Decretales pasa la equivalencia a los teólogos medievales.—P. PASCAL, *The Bible in the Conflict over Secular Studies during the Early Middle Ages,* ClJ 51 (1955-56) 111-17.

El infatigable investigador de la *Vetus Latina Hispana,* T. AYUSO, nos ofrece diversos trabajos bíblicos con temas isidorianos, pero los remitimos a la sección: *Cuestiones de autenticidad.* Sólo señalaremos las conferencias anunciadas en RIEI bajo el título: *Problemas del texto bíblico de Isidoro* (28 sept., tarde) y *Las notas marginales del Codex Legionensis* (30 sept., mañana). También se anuncia en RIEI: E. GÓMEZ MORENO, *Las miniaturas de la Biblia visigótica. Codex Legionensis,* 3 octubre.

J. DOCTRINA FILOSOFICA Y TEOLOGICA

J. A. MAZZEO, *Dante a. Epicurus, Comparative Literature,* Eugene, University of Oregon, X, 1958, 179-83. Dante tiene dos concep-

ciones completamente distintas de Epicuro y el epicureísmo: una, expresada en el *Banquete*, es de inspiración ciceroniana y clásica; la otra, contenida en el *Infierno*, estriba en la tradición medieval cristiana y especialmente en S. Isidoro [19].

A temas relacionados con el *Derecho* están dedicados varios trabajos, además del de H. YABEN, citado en la sección *Fuentes*.—A. D'ORS, En torno a la definición isidoriana del *ius gentium*, Derecho de gentes y organización internacional, I, Santiago de Compostela, Seminario de Est. Intern., 1956, 9-40. Isidoro no menciona, al tratar del *ius gentium*, el comercio entre individuos, tema que tratan Justiniano y Hermogeniano; en cambio introduce en el Derecho de gentes la prohibición del matrimonio entre extranjeros. Ors interpreta juiciosamente estos dos hechos: en la omisión del Santo ve la tendencia hacia el concepto de Derecho Público internacional que se separa del *ius gentium* romano, y en la inclusión arriba indicada, descubre el influjo de la legislación eclesiástica [20].—W. PARSONS, *The Mediaeval Theory of the Tyrant*, Review of Politics 4 (1942) 129-43. Isidoro pertenece a la época en que se admite la desobediencia al poder político sólo en caso de contradicción con la ley divina [21].—S. RAMÍREZ, *El Derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del Derecho desde Aristóteles hasta Fr. Suárez*, Scientia, 14, Madrid, 1955, 230 p. Isidoro toma de Ulpiano y de las Instituciones la división tripartita del Derecho en *natural, de gentes* y *civil;* las definiciones las recibe de Cicerón (= Derecho natural es *ius commune omnium nationum et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur*) en cuanto a sus elementos esenciales: los ejemplos que pone son de Ulpiano, de las Instituciones y de Gayo. En cambio Derecho civil es el que cada pueblo o ciudad se da a sí misma por motivos religiosos o puramente humanos. Al Derecho de gentes pertenece todo lo relacionado con la guerra, las alianzas, tratados de paz, etc. El Derecho natural siempre es *justo* y *común* a todos los hombres; los otros Derechos pueden fallar y ser injustos, ni se extienden a *todos*, sino a *casi* todas las gentes, o a una sola. Isid. subraya con exceso el carácter positivo del Derecho de gentes. Sto. Tomás reduce la positividad de ese Derecho y subraya mucho su naturalidad, pero acentuando la acepción más propia de naturaleza humana, *discursiva, razonadora*.—A. ROTA, *Lo Stato e il diritto nella concezione di Irnerio*, Milano, 1954, 187 p. A propósito de Irnerio, que en función del Derecho romano concebía el poder imperial como un traslado del poder popular al emperador, se examina la concepción de *populus* que viene a ser en Cicerón, Agustín e Isidoro una reunión

[19] Cf. APh 29 (1958) 69.

[20] Rec. de LOTTIN, en BullThAncMéd 8 (1958) 212.

[21] Rec. de F. VANDENBROUCKE, BullThAncMéd 6 (1950-53), n.º 382.

de hombres organizada para vivir según el Derecho. *Populus tota civitas est* (Isid.), A. BECERRA, *El saber jurídico penal en S. Isidoro,* Rev. de la Escuela de Estudios penitenciarios, 103 (1954) 27-30.—M. KASER, *Das römische Privatrecht,* Rechtsgeschichte d. Altertums im Rahmen d. Handbuch d. Altertumswiss., X, Abt, 3. Teil, 3. Bd, 1-2, München, 1955-59. Bd. I., 23: en el antiguo Derecho romano *ius* y *fas* no se contraponían como Derecho mundano y Derecho sacro. Lo que no ofende a los demás hombres, ni a los dioses era a la vez *ius* y *fas*. La antítesis *fas* = *ius divinum* frente a *ius humanum,* es posterior; cf. Isid., Etym., V, 2, 2, etc.—I, 68, n. 3: de ordinario, al pasar la mujer a manos de su futuro marido, se realizaba una 'coemptio', caso particular de la 'mancipatio': el padre de ella la entregaba al varón mediante un precio real o imaginario; cf. Etym., V, 24, 26: 'ne videretur uxor ancilla'; cf. Kaser, o. c., II, 138, n. 27.—Ibid., I, 39, n. 17: explicación de 'mancipatio': 'dicta est quia manu res capitur' (Etymologías, V, 25, 31); es la que señalan las fuentes, aludiendo al acto ritual del comprador.—Ibid., II, 40, n. 16: la tricotomía 'ius naturale, ius gentium, ius civile' (vg. Ulp. inst. D., 1, 1, 1, 2; Isid., Etym., V, 4-6) se aparta del concepto de la época clásica que rara vez recurre a la razón natural, sobre todo para fundamentar el hecho de que muchas instituciones valgan para todos los hombres sin distinción de nacionalidades (*ius gentium*).—Ibid., II, 138, n. 37: en Oriente, siguiendo sin duda la costumbre helenística, es frecuente que la dote sea una especie de respuesta de la mujer al marido, de quien recibe los regalos de boda; así también Isid., Etym., V, 24, 25; cf. 26.—Ibid., I, 151: la teoría de que la palabra *sponsio* implica un juramento, se funda, entre otros, en Isidoro, Etym., V, 24, 31: sacramentum est pignus sponsionis.—Ibid., II, 185, n. 5: evolución del proceso tutelar de la *posesión* desde Constantino. En Etym., V, 25, 33, se indica el carácter provisional del procedimiento, en que se litiga por la *momentaria possessio.*—Ibid., II, 205, n. 8: sobre la 'usucapio', de cuyo concepto clásico falta ya la comprensión en la época posterior; cf. Etym., V, 25, 30.—Ibid., II, 227, n. 10: en la 'oppignoratio' según el Derecho 'Vulgar' el acreedor no se constituye propietario del *pignus,* ni siquiera *ad tempus;* sólo el deudor sigue con la propiedad de la cosa; cf. Etym., V, 25, 22.—Ibid., II, 227, n. 7: en este período postclásico la *hipoteca* queda muy en segundo término; por 'anticuarizar' retienen la definición, Ambrosio, De Tobia, 12, 14, e Isid., Etym., V, 25, 24.—Ibid., II, 295, n. 38: en dicha época se va restringiendo el libre contrato de trabajo (cf. *mercennarii,* Etym., IX, 4, 31), al sobrevenir nuevas formas de productores que actúan por mandato del dueño, de modo semejante a los esclavos. Ibid., II, 342-43, n. 8: el Derecho 'Vulgar' postclásico da a elegir entre entre dos formas ordinarias escritas de testamento: una con *cinco* testigos se adjudica al *ius civile,* otra con siete, al *ius praetorium;* cf. Etymologías, V, 24, 5-6.—Ibid., II, 344, n. 24: el testamento ológrafo,

introducido por Valentiniano III, se circunscribe al Occidente e influye durante mucho tiempo en la evolución occidental: cf. Etym., V., 24. 7.—Ibid., II, 354, n. 7: no está clara en Etym., V, 24, 14, la diferencia práctica entre *codicilo* y *testamento*.—Ibid., cf. I, 153, n. 1; 579, n. 2; II, 142, n. 6; 300, n. 2; 316, n. 5.—G. BOYER, *Droits de l'antiquité et sociologique juridiques*, Mélanges Henry Lévy-Bruhl (Publ. Inst. de droit romain de l'Univ. de Paris, XVII, 1959), 49: sobre *pignus* y *arra* en Etym., V, 25, 20; IX, 7, 5.—A. GARCÍA GALLO, *Aspectos jurídicos de la obra isidoriana*, Lección anunciada en RIEI, 29 septiembre.

J. RUIZ GOYO, *S. Isidoro de S., maestro de la vida ascética*, Sal Terrae 25 (1936) 343-51.

Acerca de los fundamentos teológicos de la vida espiritual según Isidoro diserta atinadamente P. J. MULLINS, *The Spiritual Life according to Saint Isidore de S.*, Diss., Studies in Medieval a. Renaissance Latin Language a. Literature, v. 13, Washington, 1940 [22].

Sobre temas *judaicos* B. BLUMENKRANZ presenta dos artículos en conexión con Isidoro: *Die judischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit d. Christen in den christlich-lat. Sonderschriften d. 5. bis 11. Jahrhunderts*, ThZ 4 (1948) 119-47. Isidoro representa la tendencia moderada que en la actitud con los judíos prefiere el método de la persuasión para ganarlos. Su tratado *De fide contra iudaeos* se tradujo al alemán, ya en el s. VIII. B. cita otra obra bajo el nombre del Santo: *Quaest. adv. iudaeos* en el *Liber de variis quaest.*, pero hoy se suele considerar como apócrifa (probablemente es de Félix de Urgel).—Idem, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le judaisme*, REJ 11 (1951-52) 5-61. Testimonios de Efrén, Isidoro, Braulio, etc., sobre los judíos.

Dios Uno y Trino. A. SEGOVIA, *La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la Escolástica*, ATG 19 (1956). Cf. 182. Ricardo de Middleton, entre los argumentos en pro del uso del presente: [Pater] *generat*, aduce a Isidoro, Etim. VII, 1, 12: 'Deus... esse tantum novit, fuisse et futurum esse non novit'.—V. SERNA, *Un comentario inédito de Miguel Marcos a la cuestión 23 de la Suma de Sto. Tomás*, ATG 19 (1956). Cf. 267. M. admite que los réprobos pueden ser predestinados 'in aeternam damnationem': así Agustín e Isidoro [Sent., II, 7, 13], pero en sentido impropio, pues el estar destinados por Dios a ser condenados proviene de la malicia de ellos. Cf. ibid., 299, a la cuestión 'utrum reprobis denegetur aliquando auxilium speciale necessarium ad salutem', cita un pasaje isidoriano que parece afirmarlo, Sent., II, 15: 'nonnulli ita despiciuntur a Deo, ut deplorare sua mala non possint'. M. sostiene que Dios siempre está dispuesto a conceder su auxilio, aunque no es del todo improbable

[22] Juicio, en general muy elogioso, de MADOZ en SegD 119-20. Véase también A. L. LILLEY, JThSt 43 (1942) 249-51.

que a algunos endurecidos en el pecado, les niegue toda inspiración actual sobrenatural.

Eclesiología. J. F. SAGÜÉS, *La doctrina del Cuerpo Místico de San Isidoro de S.*, EstEcl 17 (1943) 227-57; 329-60; 517-46. Eco fiel de la tradición, Isid. recoge las grandes ideas sobre el tema. El articulista hace resaltar la insistencia del Santo en la unidad de la Iglesia y su unión con Cristo que se expresa con variedad de imágenes: *arca, templo, tabernáculo, altar, ciudad, pan, esposa* y *cuerpo* de Cristo. La Iglesia es virgen y madre y está unida estrechamente a Cristo; es organización jurídica con su presidente, el Papa, y su jerarquía. El Espíritu Santo, aunque no es llamado expresamente alma de la Iglesia, ejerce en ésta tales funciones.—B. GARCÍA RODRÍGUEZ, *La patria en San Isid. de S.*, IlustrCler 45 (1952) 418-26. El concepto de *patria* se forma por el destino que tienen ciertos hombres y naciones para edificar concretamente el cuerpo místico de Cristo.—J. MADOZ, *El primado romano en España en el ciclo isidoriano,* REspT 2 (1942) 229-55. La escasez de documentos pontificios en relación con España durante el s. VII no autoriza para hablar de nacionalismo, ni de menor estima o desconocimiento por parte de España. La singular etimología *cephas = caput* que, según Madoz, viene de Optato Milevitano, pasa a Isidoro, que la refuerza con el enlace griego *kephalé* (Etymologías, VII, 9, 3), y de él se trasmite a las Decretales y a los teólogos medievales y grandes escolásticos del Siglo de Oro. Los Concilios II de Sevilla (año 619) y IV de Toledo (a. 633), presididos por el Santo, reconocen oficialmente el Primado. En *De off. eccl.*, II, 5, mejora Isidoro un texto de S. Cipriano sobre el tema y más ex-profeso en la epístola 8.ª, donde responde a Eugenio, Obispo de Egara, según el cual los demás apóstoles parecían tener idénticos poderes que Pedro.—A. C. VEGA, *El primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos,* CdD 154 (1942) 23-56; 237-84; 501-24; 155 (1943) 69-103. Cf. 501-10. Pasajes del Santo sobre el primado: *De ortu et obitu Patrum,* c. 58, nn. 113-14; *De off.*, II, n. 5; *Etym.*, VII, 12, 13; *Alleg. NT,* n. 135; *Etym.*, VII, 9,2, 3; *Ep. 8,* nn. 2, 3. Frases más notables: Pedro es 'firmamentum Ecclesiae —ipsi primum pontificatus datus est —Petrus personam Ecclesiae gestat— in capite constitutus apostolorum. Cuius dignitas potestatis... specialius... Romano Antistiti singulari quodam privilegio, veluti capiti, ceteris membris celsior permanet in aeternum'. Nótese que este último texto es de la carta *ad Eugenium,* cuya autenticidad defiende Vega con la mayoría de los críticos, si bien quedan todavía algunas dudas sobre ella.—J. MADOZ, *El Concilio de Calcedonia y S. Isidoro de S.*, RevEspT 12 (1952) 189-204. El Santo, por temor de desautorizar al Conc. de Calcedonia, no incluye el II de Constantinopla (a. 553) en sus catálogos de Concilios generales, siguiendo en esto la tradición española. Obsérvese que dicho Conc. de Constantinopla, admitido sólo desde el decurso del s. VII como ecuménico, había conde-

nado, por inspiración de Justiniano, los llamados Tres *Capítulos* (escritos de TEODORO DE MOPS., DE TEODORETO y la Carta de IBAS). Como estos últimos se habían ya reconciliado con la Iglesia y habían sido acogidos en el Concilio de Calcedonia (a. 451), los occidentales miraron con hostilidad tal condena; incluso algunas Iglesias de Africa e Italia llegaron temporalmente al cisma declarado. En Francia y España fue menor la hostilidad, pero se notan huellas de ella, como se ve por la actitud de Isidoro.

Cristología.—J. MADOZ, *S. Julián de Toledo,* EstEcl 26 (1952) 39-69. Para defender ante el Papa Benedicto II el aserto de las *tres* substancias en Cristo, la divina, el cuerpo y el alma, Julián trae en su favor a S. Cirilo, S. Agustín y al 'egregio Doctor Hispalense'.

De la monumental enciclopedia cristológica, *Das Konzil v. Chalkedon,* hrsg. v. A. GRILLMEIER u. H. BACHT, 3 vols., Würzburg, 1951-54, vamos a recoger ciertas referencias a Isidoro. II, 422: en las discusiones del Conc. de Florencia, marzo de 1439, JUAN DE MONTENEGRO, tratando de la procesión del Esp. Sto. *ab utroque,* cita, entre otros Padres latinos, a Isidoro (= art. de G. HOFMANN, *Chalkedon auf dem K. v. Florenz).* II, 814-15: A. GRILLMEIER, Vorbereitung d. Mittelalters, utilizando principalmente el artículo de Madoz sobre el Concilio de Calcedonia, explica cómo Isidoro es trasmisor importante del calcedonismo africano a la teología española y al medioevo. II, 857-865: J. SOLANO, *La controversia adopcionista,* C. *¿Hasta dónde se puede hablar de un conocimiento de Calcedonia por parte de los adopcionistas a través de S. Isid. de S.?* 'El texto auténtico del Santo en las citas recogidas por los adopcionistas que no siempre trascriben fielmente, no puede servir ni siquiera de ocasión al error adopcionista'. II, 874-78: L. OTT, *Chalkedon in der Frühscholastik.* Las fuentes principales de los historiógrafos medievales eran las Etimologías de Isidoro que contenían un informe sumario sobre los cuatro primeros Concilios ecuménicos (Etym., VI, 16, 5-10): de ellas dependen vg. Beda, Sigberto de Gembloux, Otto de Freising y Hugo de S. Víctor. Ibid., 898-99: Gerhoh de Reichersberg, citando un texto de Gennadio al que da mucha importancia (antinestoriano sobre la adoración de Cristo), observa que está tomado, parte de S. Agustín, parte de S. Isidoro. Ibid., 901: El autor de *Sententiae divinitatis* trae una cita del *De diff.* de Isidoro en pro de las dos naturalezas en Cristo.—III, 111-12: J. TERNUS, *Das Seelen-u. Bewusstseinsleben Jesu.* Se ha afirmado que los Temistianos sólo aceptaban un principio de conocimiento en Cristo. Así podría sugerirlo un pasaje de Isidoro (Etym., VIII, 5, 68); pero tal suposición no responde a la realidad. Si los temistianos sólo admiten una *gnosis* en Cristo, también afirman en ella dos modos de conocer: uno digno de Dios, otro a la manera humana.

Dentro del dominio cristológico podemos aún citar un artículo anterior de J. MADOZ, *El Florilegio Patrístico del II Concilio de Se-*

villa, MI 177-220. Los cánones 12 y 13 de este Concilio, reflejo de la actividad legisladora del Santo, contienen un debate teológico contra cierto Obispo sirio, perteneciente a la secta monofisita de los acéfalos y que asistía a dicho Concilio: la documentación patrística reunida para reducir a aquel prelado, arguye en su autor dominio de la materia, habilidad en la discusión y acierto en la selección de textos eficaces; de hecho el Obispo abjuró de sus errores que eran negar la doble naturaleza en Cristo y afirmar que la divinidad era pasible.

Mariología.—M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la S. Vierge. Etude historico-doctrinale* (Studi e Testi, 114), Città del Vat., 1944, VIII-747 p. Entre los testigos latinos se menciona (p. 270) a S. Isidoro.—C. BALIĆ, *Testimonia de Assumptione B. V. Mae. ex omnibus saeculis,* I, Bibl. Assumpt. BVMae., 1, Romae, 1948, p. 173: S. Isidorus.—J. MADOZ, *La muerte de María en la tradición patrística Española,* EstEcl 25 (1951) 361-74. Explicando la profecía de Simeón (Lc. 2, 35) S. Ambrosio se oponía a una exégesis que atribuyera muerte cruenta (*necis passione*) a la Virgen. Así Paulino de Nola y S. Agustín. S. Isidoro (*De ortu et obitu Patrum,* cap. 67) sigue esta tradición que por él se difunde, diversamente canalizada, a través de las escuelas del medioevo.—N. PÉREZ, *La maternidad espiritual en la teología y literatura española,* EstMar 7 (1948) 287-98. Cf. p. 287: Isidoro en las *Alegorías,* repitiendo la idea de Paciano, escribe que 'María significa la Iglesia, la cual, siendo virgen desposada, virgen nos concibe y nos da a luz'.—A. RIVERA, *La muerte de María en la tradición hasta la Edad Media,* EstMar 9 (1950) 71-100. Cf. p. 94: Isidoro no puede citarse, ni en favor de la muerte de María, ni en favor de su inmortalidad. De él dependen Ascárico y Tusaredo, Obispos en Asturias (siglo VIII).—M. J. DONNELLY, *The Queenship of Mary During the Patristic Period,* Marian Studies, 4 (1953) 82-108. Cf. 94-95: Isidoro se inspira en Jerónimo y Pedro Crisólogo en su encomio de Maria, 'illuminatrix, sive stella maris: genuit enim lumen mundi. Sermone autem syro... Domina nuncupatur, et pulchre quia Dominum genuit' (Etym., VIII, 10); en esta última razón dada por Isidoro, va el Santo más allá que Jerónimo.

Sobre *la inhabitación del Espíritu Santo según Isidoro* escribe S. GONZÁLEZ en RevEspT 1 (1941-42) 10-33. Eco de la tradición, declara el Doctor hispalense que el Espíritu, morando en el alma, difunde en ella la gracia, las virtudes y todos los beneficios de orden sobrenatural.

Sacramentos.—J. LEBOURLIER, *Mediaevalia,* 1. *Un témoin dans l'élaboration de la liste des sacraments,* RechThAncMéd 21 (1954). Cf. 131: Hugo de S. Víctor separa los *sacramenta ad salutem* (bautismo, confirmación, sacramento del cuerpo y sangre de Cristo), de los demás (*sacramenta ad exercitationem*). Es la tríada de s., unidos desde los

orígenes en la iniciación cristiana y mencionados por Isidoro (PL 82, 255).—A propósito de un pasaje de S. Braulio, Ep., 36, 70, Epistolario, ed. MADOZ, p. 167, nota éste: la observación [sobre la initerabilidad del bautismo] parece redactada teniendo a la vista el párrafo de San Isid.: 'Haeretici... si tamen in Patris et Filii et Sptus. Sancti attestatione docentur baptisma suscepisse, non iterum baptizandi, sed solo chrismate et manus impositione purgandi sunt' (*De off. eccl.*, libro II, 25, 9).—J. HAVET, *Les sacraments et le rôle de l'Esprit-Saint d'après S. Isidore de S.*, EphThLov 16 (1939) 32-93. El don *especial*, personal del Esp. Sto. al cristiano, según Isidoro, no se realiza ni por la ablución bautismal, ni por la crismación, sino por la imposición de manos postbautismal; pero el mismo Espíritu ya en el bautismo, purifica y santifica y en cierto modo es dado. Verosímilmente en estos puntos los escritores de Africa, en especial Tertuliano (cf. de bapt., 8) y Cipriano, influyeron en los españoles. Confesamos que Havet no nos acaba de satisfacer en la solución de ciertas dificultades que él mismo se propone contra su aserto. La segunda parte del trabajo desarrolla la teoría isidoriana, eco de la tradición, de que en la eucaristía el cuerpo de Cristo santifica precisamente por el Espíritu.—B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung...*, FreibThSt 51 (1939). La unción postbautismal pertenece al rito de la confirmación. En este rito, según S. Isid., la unción expresa mejor que la imposición de manos, el hecho de comunicarse el Esp. Sto. a los fieles.

S. GONZÁLEZ, *Tres maneras de penitencia. La disciplina penitencial de la Iglesia española desde el s. V al s. VIII*, RevEspT 1 (1940-41) 985-1019. Se recorren los tres temas: penitencia canónica, voluntaria y privada y se citan varios textos de S. Isidoro, como testigo del proceso penitencial de la Iglesia visigoda, proceso coherente con el observado en la última época de la dominación romana; con todo, los castigos son menos rigurosos que los fulminados por los Padres del Concilio de Elvira.—Id., *El sacramento de la penitencia en la Iglesia española romano-visigoda*, EstEcl 17 (1943) 213-226. S. Isidoro da una definición de *sacramentum* que prepara la noción que de él ofrecen los teólogos medievales; pero en Etym., VI, 19, 39, sólo habla de bautismo, confirmación y eucaristía. Con todo, lo esencial del carácter sacramental de la penitencia se halla en el Santo.

H. S. KRYGER, *The Doctrine of the Effects of Extreme Unction in Its Historical Development* (A Diss. Cath. Univ. of America, Studies i. Sacred Theology, Ser. II, 33), Wash., 1949, VIII, 107 p. El primer período, brevemente apuntado, de la evolución histórica de la doctrina sobre los efectos de la EU, va de Santiago a S. Isidoro.

J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, Greg 35 (1954) 56-89. Según el Ambrosiaster, el Obispo es tan sólo el primero de los presbíteros: en Alejandría funciones que en Occidente se reservan al Obispo, las realizan a veces los presbíteros. Para

S. Jerónimo, el que es elegido Obispo, es superior a los otros presbíteros por su autoridad o jurisdicción, pero sigue siendo igual a ellos en el sacerdocio. La mente de Isidoro se manifiesta en *De eccl. off.*, II, 5; *Etym.*, VIII, 12, y las *Actas* del *Conc. de Sevilla* (a. 619), convocado por él (cf. Mansi, X, 559): la ordenación de los clérigos se reserva al sumo sacerdote [= Obispo], 'solum propter auctoritatem' (frase tomada del PSEUDOJERÓNIMO, *De septem or. Eccl.*, c. 6, ed. Kalff, 45). Citados otros autores de los ss. VIII-XII, Lécuyer muestra cómo Santo Tomás acabó por reaccionar contra esta posición, reconociendo hacia 1259-65 (Comm. ad Eph.) que el episcopado es un orden distinto del presbiterado; de este modo el Angélico sigue la tradición ininterrumpida de la Iglesia de Oriente.

R. BIDAGOR, *Sobre la naturaleza del matrimonio en S. Isidoro de Sevilla,* MI 253-85. Para el Santo, en los esponsales hay un compromiso, un pacto mutuo de fidelidad, reflejado en la entrega del anillo esponsalicio. En cuanto al matrimonio mismo, lejos de definirlo con el Derecho romano como *affectio maritalis,* Isidoro propugna, con más claridad que ningún otro, la pura teoría consensual *(iustus consensus)* en el matrimonio.—B. PIVANO, *De essentia matrimonii ad mentem Patrum,* Rassegna di Morale e Diritto 4 (1938) 196-215; 5 (1939) 139-55. En el primer art. se cita, entre otros, a Isidoro.

Otros temas.—J. MADOZ, *Epist. de S. Braulio,* 139-40, n. 5. Este Santo (ep. 24 y 44) habla del fin del mundo, como ya próximo. Muchos son los testimonios de la antigüedad cristiana sobre esta perspectiva; eco de ella es la frase de Isidoro, 'Fiunt igitur ab exordio mundi usque in eram praesentem... anni VDCCDXIII. Residuum seculi tempus humanae investigationis incertum est': Chronica, 417-18, editada por Mommsen.

J. M.ª ALONSO, *Estudios de teología positiva en torno a la visión beata,* Est (Merc.) 7 (1951) 29-71; 397-427. Cf. 417-18. En el *De ordine creaturarum,* según A. probablemente auténtico, escribe Isidoro: ni los ángeles, ni Adán y Eva antes de caer, pudieron ver a Dios, pues de lo contrario, no hubieran podido pecar. Sin embargo debemos notar por nuestra parte que hoy día se rechaza la autenticidad isidoriana del citado escrito. Cf. Apócrifos.

Moral.—PH. DELHAYE, *Les idées morales de s. Isidore de S.,* Rech ThAncMéd 26 (1959) 17-49. S. Gregorio ha dejado una moral doctrinal y afirmativa; S. Isidoro, una moral práctica y negativa: se ocupa sobre todo del pecado; las mismas virtudes se consideran a menudo sólo como remedio de los pecados.

Liturgia.—P. SEJOURNÉ, *S. Isidore et la liturgie wisigotique,* MI 221-51. La primera parte del *De eccl. off.*, describe los elementos de la oración litúrgica; las oraciones de la misa visigótica, las horas del oficio y el año litúrgico. Lo más nuevo de las enseñanzas isidorianas, es lo que se refiere al carácter especial de la misa mozárabe, las cere-

monias del bautismo el sábado santo y las huellas de un antiguo ciclo mensual en las iglesias españolas del s. VII. Es curioso que Isidoro no señala ceremonia litúrgica para el Viernes Santo: es que no halló ninguna descrita en los autores romanos o galos. La mañana del Sábado Santo se guardaba un reposo simbólico.—R. E. MESSENGER, *Mozarabic Hymns in Relation to Contemporary Culture in Spain,* Traditio 4 (1946) 149-177. Cf. 163-64: Isidoro escribió sobre música y liturgia y presidió el Conc. IV de Toledo (a. 633), cuyo canon XIII se considera compuesto por él. Mientras en 563 el II Conc. de Braga prohibía todo escrito poético en las iglesias, fuera de los Salmos, el referido canon defiende bajo pena de excomunión y elogia la composición de nuevos himnos en alabanza de Dios. Aunque en aquel siglo (VII) la mayoría de tales compositores eran anónimos, parece claro por el testimonio de los coetáneos y de otras fuentes que, entre los más antiguos, Isidoro mismo, y Máximo, Obispo de Zaragoza (592-614), escribieron himnos. De la siguiente generación hay escritores ya bien conocidos.

De F. J. DÖLGER recordamos los siguientes artículos: *Zu den Zeremonien der Messliturgie,* III; *Ite, missa est in Kultur- u. sprachgeschichtlicher Beleuchtung,* AChr 6 (1950) 81-82; cf. 82-85: *Die Erklärung v. missa bei Isidor v. S.* Isidoro„ siguiendo la exégesis agustiniana (serm. 49, 8: 'post sermonem fit missa catechumenorum, manebunt fideles') escribe (Etym., VI, 19, 4): 'Missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foris mittuntur... et inde missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt qui nondum regenerati noscuntur'. Tal interpretación era frecuente todavía en la primera época medieval. Idem, ibid., 161-95, *Kirche als Name für den christlichen Kultbau. Sprach. u. Kulturgesch. z. d. Bezeichnungen... dominicum, basilica,* C, ibid., 172-75: 2. *Die ältesten Belege für Basilica.* La palabra *basilica* era una expresión usada por Constantino para designar las magníficas construcciones eclesiásticas erigidas por él. Prácticamente el vocablo es sinonimo de *dominicum,* casa del Señor. Isidoro, siguiendo la tradición, explica que la palabra empleada primero en sentido de palacio, pasó a significar el templo, donde se ofrece el culto y el sacrificio a Dios, Rey universal (Etym., XV, 4, 11).—Idem, ibid., *Ante absidem,* 196 ss.; cf. 198: S. Agustín emplea la palabra *ábside,* pero en el sermón 323, 3, 4: *absida.* Según Isidoro, Etym., XV, 8, 7, la cuestión es discutida.—Idem, ibid., *Das Karsamstags-Feuer aus der Kristall-Sinsen,* 287-96. En el s. VIII la liturgia papal en la Basílica Lateranense, desconocía la producción del fuego en el Sábado Santo mediante la lente o el pedernal. Con todo, el paganismo va desde antiguo conocía el empleo de aquélla en la producción del fuego sagrado. Bajo un punto de vista más amplio Isidoro en las Etimologías recoge y transmite el saber de la cultura occidental sobre el cristal y la lente.—Idem, ibid., *Christliche Grundbesitzer u. heidnische Landarbeiter,* 297-320; cf. 316: Isid., Etym., IV, 7, 6, conforme a la concepción antigua

identifica a los lunáticos con los epilépticos, que, por el curso de la luna, van acompañados de la insidia diabólica.—A. M. MUNDÓ, *El Commicus palimsest Paris lat. 2269. Amb notes sobre liturgia i manuscrits visigòtics*, SD, 7, 1956. Cf. 220. El Conc. IV de Toledo (633), el más importante litúrgicamente, de los Concilios toledanos, celebrado bajo la presidencia de S. Isidoro, mientras parece reclamar la unidad completa litúrgica de todo el reino, también parece hacer una concesión a las provincias que tenían una liturgia auctóctona, más antigua que la de la capital. De hecho se inspira en el can. I del Conc. de Gerona (517). Así también el de Braga (561) bajo S. Martín.

De RIEI, anotamos estos temas litúrgicos: J. PÉREZ DE URBEL, *Los himnos isidorianos* (18 sept.).—FR. IÑIGUEZ, *La liturgia visigótica a través de las miniaturas del Codex Legionensis* (4 octubre).

Otros puntos doctrinales de Isidoro pueden verse en la sección: Fuentes, influjo, etc.

K. LINGÜISTICA Y FILOLOGIA

W. CASPERS, *Die Waffenbezeichnung cateia*, ZVSp 67 (1940-41) 218-19. El arma que lleva el nombre de *cateia*, mencionada por Virgilio, Aen. VIII, 741 y descrita por Isidoro, Orig. XVIII, 7, 7, parece que era una especie de 'boomerang'. La palabra deriva de la raíz germánica *kat-*, curvatura, de donde también viene el nombre 'gato' [23].—P. ORTMAYR, *Römische Sense im Museum zu Enns*, Wiener Jahreshefte (ed. Filial Vienense del Archaeol. Institut d. Deutschen Reiches) 1940, Beibl. 39-40. La guadaña romana, conservada en el Museo de Enns, responde a la descripción del *falcastrum* en Isid. Orig. XX, 14-5.—A. S. PEASE, *A note on Isidore*, AJPh 61 (1940) 80. En Etym. XVII, 1, 3, leer, en vez de *firmavit:fimavit*, de *fimus*, estiércol. En este sentido, cf. L. SPITZER, *Fimare* in Isid, ibid. 357-58.—J. FRIEDRICH, *Zu Mus = terra*, Glotta 29 (1941) 61. El vocablo *mus = terra*, trasmitido por Isidoro, Orig. XII, 3, 1 y XX, 3, 4, no es de origen ibérico, es lidio, como lo atestigua la glosa de Esiquio.—J. MADOZ, *Epistolario de S. Braulio*, p. 174, nota 12: *Era* en el sentido de número, título, se usa en Etym. VI, 15, 4 (en España se omitía el diptongo: *era* en vez de *aera*. Así Arévalo en su ed., h. l.). ID., ibid., 178, n.º 24: *lilia* (en femenino) se lee en Etym. XVII, 9, 18.—A. TABERA, *La definición de furtum en las Etymologías*, V, 26, 19: cf. Studia et Documenta Historiae et Juris, Roma, 8 (1942) 23-47.—A. GUARINO, *Isidoro de Siviglia e l'origine dei codicilli*, Studia et Documenta Hist. et Juris, 10 (1944) 317-332. Cf. Isid., Orig. V, 24, 14, donde da la etimología de 'codicillum' y Justiniano, Inst. 2, 25 pr.—J. DE GHELLINCK, *Juventus, gravitas, senectus*, Studia medievalia in honorem. R. J. Martín, 39-59. Para S. Agustín, a los 45 años es uno 'iuvenis' todavía, y alrededor de los 60 se está en la 'vejez'. Los griegos, observa el Santo, distinguen entre *senecta* et *senium*, que ellos llaman *gravis* (*presbytes*) y *senex* (*geron*). La clasificación agustiniana recurre en Isidoro, pero en éste es más rica la indicación de

[23] Cf. APh 15 (1940-41) 201.

los años. En las *Diff.* la *iuventus* abarca desde los 28 hasta los 49; la *senectus,* de los 50 a los 77; después viene el *senium.* En cambio en las *Etimologías, aetas seniorum,* id est *gravitas* comprende de los 50 a los 70; luego viene la *senectus,* cuya última fase es el *senium.* Tanto Agustín como Isidoro, recuerdan en estas precisiones a Varrón, pero más, Isidoro; su clasificación fue popularizada en la época carolingia por Rábano Mauro.—J. VALLEJO, *S. Isidoro,* Etim. XV, 16, 2, Emerita 16 (1948) 226-28; 268-69. Las ediciones de Arévalo y de Lindsay escriben *Miliarium mille passibus terminatur; et dictum miliarium quasi mille adium, habens pedes quinque milia.* Ahora bien, *mille adium* no tiene sentido. Tres hipótesis: a) *mille ad eum* (Lindsay) =*quia mille pertinent ad eum.* Esta solución es menos probable. b) *miliarium quasi mille alium,* es decir, el autor se imagina a un caminante que, a cada milla recorrida, exclamara: otro millar, otra milla: paleográficamente la falta es muy natural, pues el grupo *al* es parecidísimo al grupo *ad* en cursiva. c) *milleadium* o *miliadium,* como si el autor viera en *adium* un sufijo o terminación, pensando en *stadium,* palabra de que se ocupa en el mismo pasaje. También puede explicars el *adium,* como en V, 25, 17, donde se declara así: 'precarium, quia prece aditur, quasi *precadium,* R por D littera commutata': *miliadium* estaría relacionado con *adire.* Esta tercera suposición es 'nada desechable'.—Idem, *stringes, strigium, striges,* Emerita, 17 (1949) 263-264. Entresaca de un extenso trabajo de R. P. OLIVER, *Transactions of the American Philological Association,* 58, unos datos interesantes en relación con Isid., Etim. 19, 23, 1. El Santo se inspira en el tratado de *genere vestium,* de Suetonio, y hace notar que *stringes* es una vestimenta española. Oliver descubre la presencia del término en Plauto y con la variante *strigium,* forma que hasta ahora sólo aparecía atestiguada en CIL V, 631, 41.—W. GURLITT, *Zur Bedeutungsgeschichte v. musicus u. cantor bei Isidor v.S.,* Akad. d.Wiss.u. Lit. zu Mainz, Abh. d.Geistes-u. sozialwiss. Klasse, n.º 7, Wiesbaden, 1950, 543-58. Isidoro registra en sus Etimologías el concepto de *música* según la antigua tradición: *músico es* el que por sus conocimientos y cualidades, tiene habilidad para la música; *cantor* es el que canta en las funciones eclesiásticas; más tarde los dos términos, dentro del mismo campo musical, se contraponen, algo así como la teoría y la práctica [24].—P. HADOT, *Typus. Stoïcisme et Monarchianisme au IV^e siècle d'après Candide l'Arien et Marius Vict.,* RechTh Anc Méd 18 (1951). Cf. 179. *Typus* es término médico: designa, vg. en Galeno, el aumento y disminución de fiebre. Isidoro, con giros parecidos a los de Apuleyo, escribe: typi sunt frigidae febres... (*Etym,* IV, 7, 10). Así también Papías.—W. H. C. FREND, *The 'Cellae' of the African Circumcellions,* JThSt NS. 3 (1952) 87-89. *Cellae* no son monasterios de los pseudomonjes donatistas, como cree Isidoro, de off. 2, 15, sino capillas de mártires (*sanctorum sepulchrum,* que dice Tychico) a donde acudían en peregrinación los *circumcelliones.* De hecho *cella* ocurre en una inscripción de Cesarea en este sentido de capilla (CIL 8, 9585).—A. M. SCHNEIDER, *Die altchristliche Bischofs.u. Gemeindekirche u. ihre Benennung,* Nachrichten d.Ak. d.Wiss. z. Göttingen, Philol.—Hist. Kl. 7 (1952) 153-61. La etimología de *basilica* que da Isidoro, no está inspirada en el lenguaje viviente, pues el sentido primitivo de *palacio,* se encontraba ya muy atenuado; el vocablo quería decir simplemente

[24] Cf. rec. de. U. BOMM, en ALW 4, 1 (1955) 191.

lugar de culto cristiano [25].—A. LENTINI, *Citazioni di grammatici e di classici nell'Ars di Ilderico,* Aevum 27 (1952) 240-50. Ilderico cita entre los 'gramáticos' a Prisciano, Festo, Diomedes, Isidoro y Agustín.—G. R. WATSON, *Theta nigrum,* J. Roman Studies, 42 (1952) 56-62. Explicación de ese giro en Etym. 1, 24, 1, de Isidoro.—P. RUFEL, *Manuscrits et vieilles dentelles,* Annales. Fac. des Letres de Toulouse, 1953, 123-39. Los autores suelen distinguir entre dos prendas de vestir femeninas: *castula,* especie de bata (Varrón, fragm. en Nonio) y *caltula,* especie de capota amarilla (Plauto, Nonio, Fulgencio, Isidoro). Aun suponiendo que este término pueda adaptarse a la definición de *castula* en Varrón, no hay motivo para creer que la lectura *castula* fue un error de Nonio Marcelo, ya que este vocablo se encuentra por dos veces en todos los mss. [26].—J. E. KELLER, *'Gatos' not 'Quentos'.* Studies in Philology, n.° 3, London, 1953, 437-45. Sobre el extraño título del *Libro de los Gatos,* colección de cuentos del siglo XII, después de exponer las diversas explicaciones propuestas, se sugiere para 'gatos' (< *catus*) la acepción de *astuto que da Isidoro,* Etim. XII, 2, 38.—E. FARAL, *La queue de poisson des Sirènes.* Romana, 74 (1953) 433-506. Hasta principios del siglo XII, bajo la influencia de Fisiólogo e Isidoro, los textos medievales presentan una figura de sirena conforme al tipo greco-romano, es decir, emplumada y con patas de ave. Después de aquella fecha prevaleció la sirena con cola de pez [27].—E. F. LEÓN, *Molochina a. a fragment of Caecilius,* Transactions a. Proceedings of the American Philological Association 84 (1953) 176-80. La definición de *molochina* dada por Isidoro (Etim. XIX, 22, 12): tela tejida de fibras de malva, no tiene fundamento. Rectamente entiende Nonio Marcelo el *molochinum* (en el fragmento de Cecilio, citado por él): de color malva.—W. T. AVERY, *Isidore,* Orig. III, *71, 9 a.Servius (in Aen. 1.744),* ClPh 49 (1954) 104.—ID., *Isid. Orig. II, 18, 1* an emendation, ClPh, ibid., 189: en la frase 'conponitur, omnis oratio verbis, comma et colo', substituir *comma* por *commate.*—ID., *Isid. Orig. 15, 13, 1 (Lindsay): An emendation,* ibid., 51 (1956) 172-73: en la definición: 'villa Graece coragros dicitur (Etim. XV, 13, 1), poner *choragros,* como Arévalo.—V. PISANI, *Mozicia,* RhM 97 (1954) 288. Esta palabra que usa Isidoro (Etim, XX, 9, 4), se relaciona con la sarda *moittsu.*—R. T. MEYER, *Isidorian 'glossae collectae' in Aelfric's Vocabulary,* Traditio 12 (1956) 398-405. Se reproduce una conferencia del autor, leída en la reunión anual de la American Philological Association, en Chicago, 28 Dic. 1955. El vocabulario de Aelfric contiene tres grupos de glosas sacadas de las Etimologías. La primera con términos religiosos, vg. Aelf. (ed. Wr-Wülcker 107): *epiphania: aetewung* 16: (Isid. *Etym.* VI, 18, 6) 'Epiphania Graece, latine apparitio [sive manifestatio] vocatur'. El segundo grupo contiene términos legales. El tercero se titula *nomina XII ventorum* (de hecho once).—J. H. OLIVER, *Disability in the Roman military lets,* RhM 100 (1957) 242-44. En Isid., *Etym.* I, 24, *imperitiam* es un error de copia por *ineptiam* (= incapacidad física para el servicio militar, vg. por la falta de un miembro) [28].—J. ROUGÉ, *Ad ciconias nixas* REA 59 (1957) 320-28.

---

[25] Cf. B. BOTTE, en BullThAncMéd 7 (1954-57), n.° 118.

[26] Véase APh 24 (1953) 279.

[27] Cf. APh 24 (1953) 244.

[28] Cf. APh 28 (1957) 446.

El pasaje junto al Tíber, llamado *Ad ciconias nixas* no parece derivar su título de un bajo relieve con figuras de cigüeñas, sino del empleo de aparatos para descargar: así se infiere del análisis de Etym. XX, 15, 3 y de la inscripción CIL VI, 1785 = 31931 [29].—V. BEJARANO, *Algunas notas gramaticales y críticas al De haeresibus liber Isidoriano,* Emerita 26 (1958) 65-76. Esta obra de Isidoro fue publicada por el P. Vega según el Códice Ovetense (R. II, 18) del Escorial. El editor supone ciertos errores en este códice, que se pueden explicar, según Rougé, como fenómenos que no desdicen en un autor tardío. Vg. p. 26, 1, *próximo* es dativo adnominal (por genitivo); 26, 5ss., consideratur *differentiam* es pasivo impersonal...; p. 27, 1s., creaturam *factum* es estructura ad sensum...; p. 30, 5: in *mundum* (= in mundo), etc.—J. M. CASAS, *Interpretación filológica de los Synonima de S. Isidoro,* Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos, 518-23 (Madrid, 15-19. Abril, 1956), Madrid, 1958.—P. HADOT, *Un fragment du commentaire perdu sur les catégories d'Aristote dans le codex Bernensis 303,* ArchHistDoctrLittMA 26 (1959) 11-27; cf. 25: En los *excerpta* que acompañan el fragmento de Boecio, se da una definición de *status,* tomada de Isidoro, ap. *Rhetores latini minores,* p. 144, 19: 'status dicitur quod in eo pars utraque consistit'.—J. VAN DEN BOSCH, *Capa, Basilica, Monasterium et le culte de S. Martin de Tours. Etude lexicologique et sémasiologique,* Latinitas Christianorum Primaeva, 13, Noviomagi, 1959, XV, 166. Cf. 12-15: con Gregorio de Tours el término *cappa* entra en el vocabulario latino; designaba una especie de capuchón. Isidoro, Etym., XIX, 31, 3, explica el vocablo 'vel quod duos apices ut cappa littera habeat, vel quia capitis ornamentum est'. De este pasaje DU CANGE presenta una variante: 'cappa, quia quasi totum capiat hominem'. Lo cierto es que el término designaba un cubre-cabezas, prolongado sobre la espalda, de donde vino a significar un vestido más amplio que envolvía todo el cuerpo, y que del siglo VII a IX era llevado más bien por los eclesiásticos, Sobre la *basilica,* cf. ibid., 60-61: en el latín profano designaba un edificio público bastante grande. El sentido de *palacio* real que le da Isidoro, Etym. XV, 4, 11, no halla ningún indicio en los textos.

J. FONTAINE, *Théorie et pratique du style chez Isidore de S.,* VChr 14 (1960) 65-101. Para apreciar el estilo de Isidoro es preciso abarcar su obra con una mirada de conjunto, no limitarse como los teóricos medievales o los especialistas de la prosa rimada, al estilo exasperado de los Sinónimos. La tarea es complicada por el naufragio de la obra religiosa no didáctica, en particular la del orador sagrado. El examen de las obras disponibles nos revela que tanto su concepción de la cultura como la teoría y la práctica del estilo se inspiran ante todo en su vida religiosa, más concretamente en su solicitud de acción pastoral. Al servicio de este objetivo coloca Isidoro una cultura, donde la gramática tiene un puesto mucho más considerable que la retórica, y este desequilibrio se refleja en su estilo que de suyo es mesurado, término medio entre la sobriedad de Leandro y el barroquismo de Sisebuto.

[29] APh 28 (1957) 429.

L. CUESTIONES HISTORICAS

J. A. DE ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro,* MI 57-59. Trabajo sólido. Recorre las dedicatorias, las indicaciones históricas más precisas, la correspondencia epistolar con San Braulio, la utilización de las obras de S. Gregorio M. y, finalmente, el catálogo de S. Braulio acerca de los escritos de Isidoro. Algunas de las fechas señaladas en el cuadro final se pueden dar por ciertas, otras son sólo aproximadas.—B. STEIDLE, *Der hl. Isidor v. S. u. die Westgoten,* BenedMschr 18 (1936) 425-34. 'Figura señera del Santo ante el pueblo visigodo' (Madoz).— J. ZEILLER, *Isidore de S. et les origines chrétiennes des Goths et des Suèves,* MI 287-92. Al invadir los godos el Imperio romano, ya había entre ellos elementos católicos que no quisieron asociarse al pillaje realizado por los invasores. Tampoco en los suevos fue primitivo el arrianismo, ya que poco después de entrar en España, todavía paganos, tuvieron un rey católico en la persona de Reciario.—J. MADOZ, *Epist. de S. Braulio,* cf. 75. Nota de Isidoro sobre la acción bélica de Suintila contra los vascones que infectaban la Tarraconense [30].—B. SÁNCHEZ ALONSO, *Historia de la Historiografía española,* 1, Madrid, 1941, 63-90. Sobre la obra histórica de Isidoro.—F. R. PERMUY, *S. Isidoro, historiador nacional,* IlustrCler 35 (1942) 293-300; 336-42; 376-80. 'Valoración sobre la Historia de los Godos, con sus defectos y cualidades; ponderación de su influjo en la historiografía española' (Madoz).—J. L. ROMERO, *La historia de los Vándalos y de los Suevos de S. Isidoro de S.,* CuadHistEsp 1 (1944) 288-97. Idem, *S. Isidoro de S. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda,* CuadHistEsp 8 (1947 5-71. El Santo afirma la existencia de un orbe cultural romano-cristiano. El elemento romano prepara la unidad de ambos, el cristianismo da el definitivo contenido espiritual [31].—P. VALLETTE, *Isidore de S. et la fondation de Milan,* Mélanges d'histoire et de litterature offerts à Ch. Gilliard a l'occasion de son 65. Anniv., Publ. de la Fac. des Lettres de Lausanne, 1944, 93-102. Se refiere a Etim., XV, 1, 57: 'Galli quidam intestina discordia et assiduis dissensionibus suorum permoti, sedes novas quaerentes Italiam profecti sunt, sedibusque propriis Tuscis expulsis, Mediolanum atque alias urbes condiderunt' (ed. Lindsay).—R. SCHMIDT, *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte,* ZKG 57 (1955-56) 288-317. El Santo, siguiendo a San Agustín, divide la historia del mundo en seis edades, inspirándose en el relato bíblico de la creación. Otros Padres y diversos escritores del

---

30 Acerca de los triunfos de este Rey, en general, destacados por Isidoro, da una idea MENÉNDEZ PIDAL, en *HistEsp* III, XXXIII-XXXIV.

31 Véase la rec. de J. VIVES, en AnalSacraTarrac 21 (1948) 198.

medioevo, repartían la historia en cinco, cuatro o tres edades, según diferentes exégesis de la SS.

Lecciones anunciadas para RIEI.—A. C. VEGA, *Cuestiones críticas de las biografías isidorianas,* 28 sept.—E. SÁEZ, *El Reino de León en el año 960,* 29 de sep.—L. VÁZQUEZ DE PARGA, *Aspectos críticos de las obras históricas de Isidoro,* 30 de septiembre.

M. VARIA

E. ELORDUY, *S. Isidoro. Unidad orgánica de su educación, reflejada en sus escritos,* MI 293. La gramática es en Isidoro el troquel común donde se moldean todas las ciencias; con nociones gramaticales, etimologías y diferencias de palabras logró formar la porción principal del patrimonio científico que la Edad antigua legó al medioevo.—FL. S. LEAR, *S. Isidore a. Mediaeval Science,* Rice Institute Pamphlet, 23 (1936) 75-106. Valor científico de las Etimologías y otros aspectos de ellas.—E. CHAMPAUX, *La parenté fraternelle et la prima stemma d'Isidore,* RHDFE, 1937, 1-19. Examen crítico e interpretación de la primera de las tres figuras anejas a IX, 6, 28 de las Etimologías [32].—B. DE GAIFFIER, *Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard,* AnalBoll 55 (1937) 279. En este Martirologio del monje Usuardo, siglo IX, perteneciente a la Abadía de S. Germain-des-Prés, en el 4 de abril, figura: 'Apud Hispalim depositio S. Isidori Antistitis'.—A. BENITO DURÁN, *Valor catequético de la obra de natura rerum de S. Isid. de S.* At 9 (1938) 41-51. Importancia apologética de esta astronomía mística para defender el dogma contra los arrianos visigodos; en especial, por el símbolo de Cto.-Sol. Pero 'el trabajo es descriptivo y no pone el problema de las fuentes' [33].—J. PÉREZ DE URBEL, *Pedagogía isidoriana;* Educación 1 (1941) 7-14.—A. MENTZ, *Die tironischen Noten, eine Geschichte der römischen Kurzschrift,* I, Archiv f. Urkundenforschung, 16 (1939); sobre Isidoro: 304-11. Para la historia de la taquigrafía antigua es importante el pasaje de Etim. I, 22, estudiado y comentado por J. G. FEVRIER, *Histoire de l'Ecriture,* París, 1948, 489 [34].—S. MONTERO, *Ensayo sobre las ideas geográficas de S. Isid. de S.,* RevUniv. de Madrid, 1 (1940) 122-42.—J. M. JIMÉNEZ DELGADO, *Formación clásica de S. Isidoro,* AnalSacrTarrac 14 (1941) 59-74. El Sto. poseía el griego más de lo que se suele creer y tenía penetrante conocimiento de los clásicos. Por lo demás, el trabajo 'entusiasta y de tendencia demasiado apologética' (Madoz, SegD. 121) requeriría más exactitud en ciertas apreciaciones.—E. EICHMANN, *Zur Symbolik der Herrscherkrone i. Mittelalter* [Homenaje a A. Notter] Budapest, 1941, 180-207. La corona imperial es signo de victoria: su sentido deriva de la Escritura y los PP., entre ellos de Isidoro: cf. Etim. XIX, 30, 1: corona insigne victoriae.—J. PÉREZ DE URBEL, *El Monasterio en la vida española de la Edad Media,* Barcelona, 1942, 30-39, 75-78, 208-24.—J. SCUDIERI RUGGIERI, *Alle fonti della cultura ispanovisigótica,* Studi medievali, 16 (1943-50) 1-47. Sobre el

[32] Cf. APh 12 (1937) 67.
[33] FONTAINE, IsSCultCl II, 570, n.º 2.
[34] Sobre este interesante tema escribe FONTAINE, Ibid., I, 80-84.

español contemporáneo de Isidoro; notas a menudo algo imaginativas [35].—D. STOUT, *A Study of the Sententiarum libri tres of Isidore of S.*, Wash., 1943 (ejemplar dactilografiado existente en la Bibl. de La Univ. Cat. de Wash). Se estudian pasajes importantes de la obra. Actitud del Sto. respecto de la cultura pagana.—J. IBÁÑEZ MARTÍN, *S. Isidoro y la cultura*, Educación 3 (1943) 5, 7-16. Reproducción de un discurso sobre el Sto., como símbolo de su época e índice de la cultura.—E. DE BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale*, I, Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Fac. v. d. wijsbegeerte en letteren, 97, Brugge, 1946. Se trata, entre otros temas, del papel de Isidoro, como trasmisor a la Edad Media, de la herencia antigua [36].—H. I. MARROU, *Histoire de l'education dans l'antiquité*, París, 1948, 595 p. Entre los autores opuestos, con autoridad oficial de la Iglesia, a la cultura clásica (cf. p. 424) se cita a Isidoro. Pero, como observa B. BOTTE en su recensión de esta obra [37], tal actitud de compilador en Isidoro, no compromete la autoridad de la Iglesia: sólo refleja, como sucede con otros documentos aducidos por M., la desconfianza de los cristianos frente a la cultura pagana.—M. DONATI, *Il pensiero estetico in Isidoro di S. e negli enciclopedisti medioevali*. Rendiconti della Classe di Scienze Morali e Storiche dell'Accademia dei Licei, Roma, Ser. 3 (1948) 370-80. Observaciones interesantes. A veces habría que precisar más, vg. al juzgar la actitud del Sto, respecto de las letras, al afirmar que Isidoro es medieval por su espíritu etc.—E. SALGADO, *S. Isidoro Hispalense. La medicina y los médicos*, Madrid, 1949, 30 p.—I. A. ARIAS, A. TOVAR Y A. RUIZ MORENO, *La medicina en la obra de S. Isidoro*, Univ. de Buenos Aires, Fac. de Ciencias Médicas, Publicaciones del Instituto de la Medicina, 14, 2, Buenos Aires, 1950, 205 p.—F. J. LEÓN TELLO, *La teoría de la Música en las Etimologías de S. Isid.*, Saitabi 8 (1950-51) 48-58. Se estudian los capítulos 15-23 del lib. III de las Etim.: nociones generales y descripción de instrumentos músicos.—ID., *La teoría de la música en las obras de S. Isid.*, Música 1 (1952) 11-28. En especial se trata de las explicaciones del Sto. sobre la voz, los instrumentos y el canto litúrgico.—K. VOSSLER, *Südliches Romania*, Neue erw. Ausg., Leipzig, 1950. Breve referencia a Isid., pp. 149-56.—L. BLAS, *Las farmacias en la España visigoda*. Anales de la Real Academia de Farmacia, 18 (1952) 5-12. Por el Sto. conocemos la primera farmacia española.—J. ENCISO, *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos*, SD, I, MiscBibl B. Ubach, 185-200. Entre los instrumentos musicales bíblicos se enumeran el *kinnor* (cf. Gen. 4, 21) y el *nebel* que sólo aparecen en los tiempos de Samuel (I Sam. 10, 5). El *kinnor* más bien se ha de comparar a un arpa pequeña, portátil; en cambio el *nebel* habría que identificarlo con alguna de las arpas mayores usadas en Egipto o, mejor, en Mesopotamia. S. Agustín, S. Jerónimo y S. Isidoro (Etim. III, 22, 5ss.) distinguen ambos instrumentos por la posición de la caja de resonancia: el *kinnor* la tiene arriba, el *nebel*, abajo. Esto es difícil de admitir, pues los instrumentos con la dicha caja arriba no se hallan atestiguados en Palestina.—J. FONTAINE, *Isidore de S. et l'astrologie*, REL 31 (1953) 271-300. Sólo progresivamente ha distinguido Isidoro entre el con-

[36] Cf. la rec. de Pouillon, BullThAncMéd (1946-49), n. 1.363.
[37] BullThAncMéd 6 (1950-53), n.º 283.

cepto de *astrología* y el de *astronomía;* en las Diferencias, tal distinción es aún insuficiente: cf. Id., IsSCultCl, II, Quatrième Partie, Regain de l'astronomie, 453-589. La originalidad de la astronomía isidoriana reside en la trabazón de materiales tan diversos. Su actitud largamente acogedora respecto de la astronomía profana tradicional, se explica más bien en la perspectiva de la dialéctica platónica de los grados. El conocimiento del mundo celeste siempre ha sido considerado por el hombre antiguo como un camino de acceso privilegiado al mundo divino.—Id., *Quelques problèmes relatifs à Isidore de S.*, REL 23 (1945) 77-79. Proyecto de investigación sobre las bibliotecas de que dispuso Isidoro, sus fuentes, su concepción de la cultura clásica.—Id., *problème de la culture dans la latinité chrétienne du III^e^ au VII^e^ siècle.* L'Information litteraire 9 (1957) 208-15. Nexo entre cultura antigua y cristianismo mediante Isidoro.—Id., IsSCultCl. Obra de gran envergadura, perfectamente documentada, fundamental en su género. En la imposibilidad de dar un examen detenido, resumimos las líneas generales. Isidoro y la gramática, la retórica y las ciencias exactas. Revalorización de la astronomía. Huellas de la filosofía antigua. La cultura de Isidoro. En esta última parte se propone como divisa de la cultura isidoriana aquel verso de su biblioteca: 1, 1: 'sunt hic plura sacra, sunt mundialia plura', que expresan una actitud de atención igualmente otorgada a los autores paganos y cristianos. De este discípulo y lector de Agustín, se pude afirmar aun más tajantemente que de su maestro: 'su cultura resume todo el pasado y anuncia todo el porvenir' (Marrou).

P. Lehmann, *Zu Hrabans geistiger Bedeutung.* Sankt Bonifatius. Gedenkgabe z. zwölfhundertsten Todestag, Fulda, 1954, 482-87. Relaciones entre *De Universo*, de Rábano, M., y las *Etim*, de Isidoro.—A. Melón, *La etapa isidoriana en la geografía medieval*, Arb 28 (1954) 456-67. La ciencia geográfica del Sto., principal sugerente de la cartografía medieval, se nutre de inspiración bíblica y de erudición clásica e influye en Beda, Dicuil, Rábano Mauro, Hugo de S. Víctor, Honorato de Autun, Guillermo Rubruck y Ranulfo Higden.—H. L. W. Nelson, *Etymologiae van Isidorus v.S. Een Boek op de grens van de antieke en middeleeuwse wereld*, Openbare les aan de Rijksuniv. te Uttrecht op 29 Apr. 1954, Leiden, 1954. Discurso inaugural en la Real Universidad de Utrecht sobre las Etim. como libro situado en la frontera de la antigüedad y el medioevo.—C. Sanz Egaña, *Los clásicos de la agricultura. La agricultura en la Etimología de S. Isidoro*, Bol. bibl. agrícola, n.º 37 (1956) 165-72. Trata de algunos mss. e incunables de la Bibl. Nac. de Madrid que contienen obras isidorianas. Enseñanzas del Sto, sobre temas agrícolas.—J. Vives Gatell, *S. Isidoro, nuestro maestro y su biblioteca*, Barcelona, 1956, 35 p. Reproduce un discurso con observaciones acerca de la biblioteca de Isidoro, epígrafes que la adornaban y relación de su muerte escrita por el diácono Redempto, siglo VII.—M. C. Díaz y Díaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII.* Caratteri del siglo VII in Occidente, 23-29 aprile, 1957, Settimani di Studio del Centro Ital. di Studi sull'Alto Medioevo, V, Spoleto, 1958, II, 813-844; discusión, 889-99. El fenómeno literario visigótico nació de una eclosión cultural de la segunda mitad del siglo VI, pero cuya orientación y expansión son el mérito principal de S. Isidoro.

A. Viñayo, *Angustia y ansiedad del hombre pecador. Fenomenografía de la angustia existencial en los 'Soliloquios' de S. Isidoro*, Studium Legionense, 1 (1960) 137-56. La preocupación por el hombre concreto con sus gran-

dezas y sus miserias, sus luchas y desfallecimientos, ya apasionó a Isidoro, con la diferencia de que el moderno filósofo frecuentemente descreído, no halla más solución para su problemática que la desesperación y, como principio y término, la nada, mientras que Isidoro señala como origen de los males del hombre al pecado, y como su medicación, a las claridades de la esperanza cristiana: 'Veni, Jesu, ne tarderis, mors antequam rapiat, fessum de pulvere leva et me reconcilia' (PL 83, 1225).

Estudios diversos, anunciados para la RIEI.

R. MENÉNDEZ PIDAL, *S. Isidoro y la cultura de Occidente,* 28 Sept., 1960. C. LAWSON, *Notes on the 'de ecclesiasticis officiis',* 30 Sept.—C. GARCÍA GOLDÁRAZ, *Un libro isidoriano inédito,* del P. J. Madoz, 30 Sept.—F. LÁZARO CARRETER, *A propósito del de Summo bono romanceado,* 4 Oct.

INDICE DE NOMBRES PROPIOS ANTIGUOS

Aelfric, 43.
Agustín (S.), 20, 22, 24, 28, 29, 31, 34, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 45, 47.
Alago, 26.
Alberico (monje), 20.
Alberto M., 25, 26.
Albino, 22.
Alcuíno, 15, 22, 23, 26, 28.
Aldhelm, 17.
Alfonso el Sabio, 22.
Al-Razi, 23.
Ambrosiaster, 38.
Ambrosio (S.), 21, 24, 26, 33, 37.
Anselmo de C. (S.), 24.
Apuleyo, 42.
Aristóteles, 32, 44.
Ascárico, 37.
Augustinus Hibernicus, 16.
Beda (S.), 15, 24, 28, 29, 36, 48.
Benedicto II (Papa), 36.
Benedictus Levita, 16.
Benito de N. (S.), 29.
Bernal Díaz de Luco, J., 10.
Bernardo de Cl. (S.), 24.
Boecio, 44.
Bonifacio (S.), 27.
Bracarense, 10.
Braulio de Zaragoza (S.), 5, 14, 16, 34, 38, 39, 45.
Bredón, S., 27.
Burcardo, 23.
Cándido (arriano), 42.
Capella, M., 13.
Carlomagno, 21.
Casiano, 21.
Casiodoro, 6, 14.
Cecilio, 43.
Cesáreo de Arlés (S.), 21.
Cicerón, 21, 25, 29, 32, 33.
Cipriano (S.), 21, 22, 35, 38.
Cirilo de Alej. (S.), 36
Cirilo de Jerus. (S.), 21, 29.
Claudio Claudiano, 22.
Claudio de Turín, 16.
Constantino (Emp.), 6, 34, 40.
Crisanto(Maestro), 20.
Dámaso, Papa (S.), 13.
Dante A., 23.
Defensor de Ligugé, 9, 26.
Dicuil, 48.
Diomedes, 43.
Drepanio, 22.
Efrén Siro (S.), 34.
Eladio, 17.
Elipando, 14.
Epicuro, 32.
Esiquio, 41.
Esmaragdo, 26.
Estacio, 22.
Eugenio, Ob. de Egara, 17, 35.
Euquerio (Pseudo-), 16.
Félix de Urgel, 14. 34.
Festo, 43.
Fisiólogo, 43.
Floro, 19.
Fructuoso (S.), 28.
Fulgencio de R. (S.), 43.
Galeno, 42.
Gayo, 27, 33.
Gennadio, 36.
Gerhoh de Reichersberg, 36.
Germán (Pseudo-), 23.
Germán de París, 23.
Graciano, 27.
Gregorio M. (S.), 15, 16, 20, 21, 24, 25, 29, 39, 45.
Gregorio Nac. (S.), 21.
Gregorio de Tours, 44.
Guillermo de Conches, 29.
Guillermo (monje), 20.
Guillermo Rubruck, 48.
Guitmundo de Aversa, 18.
Haymon de Auxerre, 15.
Hermogeniano, 32.
Higden, Ranulfo, 48.
Hilario de P. (S.), 21.
Honorato de Autun, 48.
Hugo de Amiens, 13.
Hugo de S. Víctor, 24, 30, 36, 37, 48.
Huguccio, 23, 25.
Hygin, 11.
Hyldrado, 19.
Ibas de Edesa, 36.
Ildefonso (S.), 19.
Ilderico, 43.
Ireneo (S.), 29, 31.
Ingerland, 11.

Irnerio, 32.
Ivo de Chartres, 20.
Jerónimo (S.), 15, 20, 21, 24, 27, 37, 39, 47.
Jerónimo (Pseudo-), 39.
Jiménez de Rada, R., 13, 22.
Juan Escoto Eri[ú]gena, 28.
Juan de Montenegro, 36.
Juan de Salisbury, 7.
Julián de Toledo (S.), 10, 36.
Julio Solino, 22.
Justiniano (Emp.), 32, 36, 41.
Justino (S.), 31.
Justino(historiador), 22.
Juvenal, 29.
Kilwardby, R., 24.
Lactancio, 21.
Laidcenn, 16.
Leandro (S.), 44.
León (S.), 27.
Liciniano de Cartagena, 25.
López de Ayala, Pedro, 12.
Lucas de Tuy, 19, 20.
Mahomed, 20.
Mannyng, R., 23.
Marcial, 22
Marius Victorinus, 42.
Martín de Braga (S.), 10, 41.
Martín de Tours (S.), 23.
Martínez de Toledo, A., 12, 19.
Martinus de Dacia, 25.
Massona, 7.
Mauricio, 15.
Máximo de Zaragoza, 40.
Nicetas de Remesiana, 29.
Nonio, 43.
Optato Milevitano, 31, 35.
Orígenes, 21, 29.
Orosio, 22.
Otto de Freising, 36.
Ovidio, 22, 24.
Paciano, 37.
Papías [lexicógrafo], 25, 42.
Paulino de Nola (S.), 37.
Paulo Alvaro de Córdoba, 15.
Pedro Crisólogo (S.), 37.
Peregrino (S.), 18.
Pitágoras, 27, 28.
Plauto, 42, 43.
Plinio, G. S., 22.
Posidio, 24.
Prisciano, 25, 28, 43.
Prudencio, 28.
Quintiliano, 25, 29.
Rábano Mauro, 12, 14, 26, 27, 29, 42, 48.
Reciario, 45.
Redempto (diácono), 48.
Remigio de Auxerre, 28.
Ricardo de Middleton (= de Mediavilla), 34.
Rufino, 21, 26, 29.
Say, A., 10.
Servio, 24, 25.
Sigberto, 36.
Silio Itálico, 22.
Sisebuto, 44.
Suetonio, 24, 42.
Suintila, 45.
Tamayo de Salazar, J., 24.
Tajón de Zaragoza, 25.
Teodoreto, 36.
Teodoro de Mopsuestia, 36.
Teodosio (Emp.), 22.
Tertuliano, 21, 38.
Ticonio, 24.
Tomás de A. (S.), 27, 34, 39.
Trogo, 22.
Tusaredo, 37.
Tychico, 42.
Ulfila, 10, 12.
Ulpiano, 32.
Usuardo, 46.
Valentiniano III (Emp.), 34.
Varrón, 42, 43.
Veraniano, 15.
Vicente de Beauvais, 25.
Víctor Vit, 21.
Virgilio, 22, 41.
Vitruvio, 22.
Walafrido Estrabón, 19.
Walter de Mortagne, 20.

LISTAS DE AUTORES MODERNOS

Adam, K., 28.
Alamo, M., 13.
de Aldama, J. A., 13, 15, 17, 22, 25, 45.
Alija Ramos, M., 19.
Allevi, L., 19.
Alonso, J. M.ª, 39.
Altaner, B., 1, 3, 13.
Alvarez, A., 6, 7.
d'Alverny, M.-Th., 23.
Andreu, M., 5.
Anspach, A. E., 13, 14, 15, 16, 18, 19.
Araújo Costa, L., 4.

Arévalo, F., 5, 15, 25, 41, 42, 43.
Arias, I. A., 47.
Ariño Alafont, A., 22.
Asensio, F., 31.
Austin, H. D., 23.
Avery, W. T., 43.
Ayuso Marazuela, T., 2, 3, 18, 31.
Bacht, H., 36.
Balić, Ch., 7, 37.
Ballesteros-Gaibrois, M., 4.
Barbiano, J., 24.
Becerra Bazal, A., 33.
Beeson, Ch. H., 6, 16, 18.
Bejarano, V., 44.
Bellet, R. P., 16.
Beltrán, A., 19.
Benito Durán, A., 46.
Bidagor, R., 39.
Bieler, L., 7, 11.
Bischoff, B., 7, 10, 12, 17, 29, 30.
Blas, L., 47.
Blumenkranz, B., 28, 30, 34.
Bomm, U., 42.
Boon, D. A., 17.
Botte, B., 13, 22, 43, 47.
Boussard, J., 9.
Boutemy, A., 9.
Boyer, G., 34.
Brechter, H. S., 29.
Brou, L., 9.
Brown, R. B., 6.
de Bruyne, E., 15, 47.
Burnam, J. M., 28.
Callus, D. A., 24.
Cappuyns, M., 7, 20.
Cárdena, D., 4.
Casas Homs, J. M., 44.
Caspers, W., 41.
Cavallera, F., 15.
Champaux, E., 46.
Chatillon, J., 28, 29, 30.
Chavasse, J., 23.
Chenu, D., 13.
Clark, Ch. U., 16.
Colli, P., 31.
Colping, A., 26.
Congar, Y. M. J., 31.
Cordoliani, A., 9.
Cortés Góngora, L., 5, 6.
Courcelle, P., 28.
de Covarrubias, D., 27.
Cross, F. L., 3.
Cuevas, E., 3.
Curtius, E. R., 31.
Dekkers, E., 2, 12, 14, 16, 17, 18.
Delhaye, Ph., 25, 39.
Derolez, R., 9.
Deslandres, Y., 11.
Díaz Caneja, O., 5.
Díaz y Díaz, M., 3, 14, 16, 17, 30, 48.
Díaz Plaja, G., 5.
Dimier, M.-A., 27.
Dold., A., 7, 9, 11, 31.
Dölger, Fr. J., 40.
Domínguez, U., 3, 30.
Domínguez Bordona, J., 12.
Donati, M., 47.
Donnelly, M. J., 37.
Doucet, V., 10.
Drewniak, L., 30.
Du Cange, 44.
Duft, J., 11.
Eichenseer, C., 29.
Eichmann, E., 46.
Elorduy, E., 22, 46.
Enciso, J., 15, 47.
Engelmann, U., 28.
Esteban Romero, A., 6.
Faesch, R., 12.
Faral, E., 43.
Fernández Alonso, J., 19.
Ferotin, M., 19.
Fevrier, J. G., 46.
Fischer, B., 14.
Flückiger, F., 27.
Font y Puig, P., 5.
Fontaine, J., 2, 3, 4, 11, 16, 17, 18, 27, 30, 44, 46, 47.
Fontán, A., 10.
Frasen, I., 6.
Frend, W. H. C., 42.
Friedrich, J., 41.
Fries, A., 25.
Fuente, A. G. de la, 4, 5.
de Gaiffier, B., 19, 46.
García Gallo, A., 34.
García Goldáraz, C., 49.
García Rives, L., 11.
García Rodríguez, B., 35.
García Villada, Z., 14, 23.
de Ghellinck, J., 4, 25, 31, 41.
Gilliard, Ch., 45.
Goldschmidt, G., 7.
Gómez Moreno, E., 31.
Gómez Pérez, J., 13.
González, S., 23, 37, 38.
Grat, F., 23.
Grillmeier, A., 36.
Grossjean, P., 16.
Guarino, A., 41.
Gurlit, W., 42.
Hadot, P., 42, 44.
Havet, J., 38.

d'Hérouville, P. S., 22.
Hervé de l'Incarnation, P., 27.
Hilgarth, J. N., 3.
Hinschius, P., 16.
Hofmann, G., 36.
Hofmann, J., 10.
Hofmeister, A., 11.
Hufnagel, A., 26.
Huyghebaert, N., 11.
Ibáñez Martín, J., 47.
Iñiguez, Fr., 41.
Janini, J., 29.
Jeauneau, E., 29.
Jiménez Delgado, J. M., 46.
Jugie, M., 37.
Jungmann, J. A., 21.
Kaser, M., 33.
Keller, J. E., 43.
Koeppler, H., 6.
Köll, J. A., 16.
Kramer, Th., 10.
Künstle, K., 13.
Kryger, H., 38.
Labhardt, A., 19.
Laistner, M. L. W., 7.
Lawson, A. C., 21, 49.
Lázaro Carreter, F., 49.
Lear, Fl. S., 46.
Lebourlier, J., 37.
Le Bras, G., 14.
Leclercq, J., 9.
Lecomte, F., 12.
Lécuyer, J., 38, 39.
Legodma (pseudónimo), 13.
Lehmann, P., 27, 48.
Lentini, A., 27, 43.
León, E. F., 43.
León Tello, Fr. J., 47.
Leonardi, Cl., 12.
Levison, W., 7.
Levy, H. L., 23, 34.
Lilley, A. L., 34.
Lindsay, W., 5, 25, 26, 42, 45.
López Ortiz, J., 20.
López Santos, L., 30.
López Toro, J., 10.
Lottin, O., 27, 32.
Lowe, E. A., 11, 16.
Luebeck, 11.
Luis de León, 31.
Madoz, J., 2-6, 13-15, 17, 19, 21-25, 34-39, 41, 45, 46.
Madurell, J. M.ª, 10.
Mancini, G., 27.
Marcos, M., 34.
Mariana, J., 22.
Marín, T., 10.
Marín López, A., 27.
Marouzeau, J., 24.
Marrou, H. I., 47, 48.
Martène, E., 14.
Martin, J., 7, 24, 41.
Martins, M., 7.
Mazzeo, J. A., 31.
McNally, E., 17, 18.
Meier, L., 11.
Melón, A., 48.
Menéndez Pelayo, M., 22.
Menéndez Pidal, R., 4, 22, 45, 49.
Mentz, A., 46.
Mercati, G., 18.
Messenger, R. E., 40.
Meyer, R. T., 43.
Michl, J., 30.
Molinero, L., 30.
Montero Díaz, S., 56, 46.
Morin, G., 17, 20.
Mullins, P. J., 34.
Mundó, A., 28, 41.
Muñoz Torrado, A., 4.
Mynors, R. A. B., 6.
Naz, R., 3.
Nebreda, E., 21.
Nelson, H. L. W., 48.
Notter, A., 46.
Ogara, F., 30.
Ohlmeyer, A., 26.
Olivar, A., 18.
Oliver, J. H., 43.
Oliver, R. P., 42.
de Orbiso, T., 30.
d'Ors, A., 32.
Ortega, T., 5.
Ortmayr, P., 41.
Oteo Uruñuela, J., 6.
Ott, L., 20, 24, 36.
Ouy, G., 12.
Parsons, W., 32.
Pascal, P., 18, 31.
Paz, R., 10.
Pease, A. S., 41.
Pellegrino, M., 30.
Pérez, N., 37.
Pérez Llamazares, J., 19.
Pérez de Urbel, J., 4, 5, 14, 41, 46.
Permuy, F. R., 45.
Pinell, J. M., 29.
Pisani, V., 43.
Pivano, B., 39.
Porter, W. S., 27.
Porzig, W., 7.
Pouillon, H., 23, 47.
Preaux, J. G., 13.

Quasten, J., 22, 23.
Quiles, I., 5.
S. Rahaim, 25.
Ramírez, M., 24.
Ramírez, S., 32.
Ratcliff, E. C., 30.
Ricard, R., 6.
Riedlinger, H., 15.
Rius Serra, J., 8, 9.
Rivera, A., 37.
Robert, A., 29.
Robertson, D. W., 23.
Robinson, R., 7.
Rochais, H. M., 9, 10, 26.
Romero, J. L., 45.
Roos, H., 25.
Rostagni, A., 24.
Rota, A., 32.
Rougé, J., 43, 44.
Rufel, P., 43.
Ruiz Goyo, J., 22, 34.
Ruiz de Montoya, D., 21, 22.
Ruiz Moreno, A., 47.
Ruysschaert, J., 28.
Sáez, E., 46.
Sage, C. M., 15.
Sagüés, J. F., 35.
Salgado Benavides, E., 47.
Sánchez Albornoz, C., 23.
Sánchez Alonso, B., 45.
Sanford, E. M., 5.
Sanz Egaña, C., 48.
Scheil, O., 11.
Schlunk, H., 6.
Schmaus, M., 28.
Schmidt, R., 11, 45.
Schneider, A. M., 42.
Scudieri Ruggieri, J. J., 46.
Segovia, A., 34.
Sejourné, P., 17, 19, 20, 39.
Serna, V., 34.
Silva-Tarouca, C., 6.
Silvestre, H., 11, 28.
Solá, F. de P., 24.
Solano, J., 6, 36.
Sotillo, L. R., 27.
Soto, D. de, 25.
Spitzer, L., 41.
Stegmüller, F., 26.
Steidle, B., 45.
Stout, D., 47.
Strzelecki, L., 22.
Stummer, Fr., 7.
Suárez, Fr., 22, 32.
Tabera, A., 41.
Tapia Basulto, A., 30.
Ternus, J., 36.
Thorndike, L., 27.
Tovar, A., 47.
Ubach, B., 18, 47.
Ullman, B. L., 11.
Ulrich, E., 21.
Vaccari, A., 15, 20, 31.
Vallejo, J., 42.
Vallete, P., 45.
Vallicrosa, J. M., 10.
Van den Bosch, J., 44.
Vandenbroucke, F., 32.
Van de Velde, A. J. J., 27.
Van den Hout, M., 10, 24.
Van Regemorter, B., 12.
Vázquez de Parga, L., 46.
Vega, A. C., 4, 13, 14, 15, 19, 35, 44, 46.
Vera, F., 4, 6.
Villegas, A. de, 25.
Viñayo, A., 19, 48.
Vives, J., 8, 9, 45, 48.
Vossler, K., 4, 47.
Wasselynck, R., 29.
Watson, G. R., 43.
Webb, C. C. J., 7.
Weisweiler, H., 24.
Welte, B., 38.
Wieluch, D., 29.
Williams, Sch., 16.
Wittek, M., 11.
Yaben, H., 20, 32.
Zarb, S. M., 30.
Zeiller, J., 45.
Ziegler, J., 7.

A. SEGOVIA, S. I.

30 de agosto 1960.

El Concilio de Trento y la renovación de las ordenes inferiores al presbiterado

A propósito de la cuestión —ciertamente de actualidad— de una posible renovación del diaconado se ha escrito algo sobre la posición, a este respecto, del Concilio de Trento. La bibliografía actual no es mucha, que sepamos: se reduce a unos pocos artículos de revista [1]. Y quizá la forma como se anuncia el tema no es del todo exacta: generalmente se relaciona el Concilio con la restauración de las *órdenes menores* solamente. En realidad, se trató de la restauración de *todas* las órdenes inferiores al presbiterado.

Un estudio completo a este propósito está todavía por hacer. Y creemos que sería muy importante y muy necesario. Ello requeriría no tan sólo seguir detenidamente las discusiones conciliares, sino también analizar los escritos de los reformadores protestantes, así como los tratados de los teólogos católicos anteriores y posteriores al Concilio. Nuestro intento es solamente aportar un poco de luz sobre el sentido de los dos textos conciliares que tratan de nuestro tema, particularmente por lo que se refiere a los clérigos casados: los capítulos 6 y 17 de reforma, pertenecientes a la sesión 23. Será una simple aportación para un estudio más completo y más profundo, que deseamos que alguien lo emprenda.

* * *

[1] Véanse, por ejemplo: P. W. Croce, *Die Niederen Weihen und ihre hierachische Wertung; eine geschichtliche Studie,* en «Zeitschrift für Katholische Theologie», n. 3 (1948), 258-314. Sus últimas páginas fueron traducidas e insertas en la obra de Winninger, *Vers un renouveau du diaconat* (Strasbourg, 1958), 199-205; P. A. Duval, *L'Ordre au Concile de Trente,* en *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre* (París, 1957), 277-324; M. Coppenrath, *Les ordres inférieurs: degrés du sacerdoce ou étapes vers la prétrise?,* en «Nouvelle Révue Théologique», 81 (1959), 489-501; G. Rambaldi, *Diaconato stable: volto nuevo di una questione antica,* en «La Civiltà Cattolica», 111 (1960), 461-472.

Ante todo he aquí el texto de las dos disposiciones conciliares, a las cuales habremos de referirnos constantemente, tal y como fueron aprobadas:

> Cap. 6 *de ref.*: «Nullus prima tensura initiatus, aut etiam in minoribus constitutus, ante decimum quartum annum beneficium possit obtinere. Is etiam fori privilegio non gaudeat, nisi beneficium ecclesiasticum habeat; aut clericalem habitum et tonsuram deferens, alicui ecclesiae, ex mandato Episcopi, inserviat; vel in seminario clericorum, aut in aliqua schola, vel universitate, de licentia Episcopi, quasi in via ad maiores ordines suscipiendos versetur. In clericis vero coniugatis servetur constitutio Bonifatii VIII, quae incipit: *Clerici, qui cum unicis;* modo hi clerici alicuius ecclesiae servitio, vel ministerio ab Episcopo deputati, eidem ecclesiae serviant, vel ministrent; et clericali habitu et tonsura utantur; nemini, quoad hoc privilegio, vel consuetudine, etiam immemorabili, suffragante».
>
> Cap. 17 *de ref.*: «Ut sanctorum ordinum a diaconatu ad ostiariatum functiones, ab Apostolorum temporibus in Ecclesia laudabiliter receptae, et pluribus in locis aliquamdiu intermissae, in usum iuxta sacros canones revocentur; nec ab haereticis, tamquam otiosae, traducantur; illius pristini moris restituendi desiderio flagrans sancta Synonodus decernit, ut in posterum huiusmodi ministeria non nisi per constitutos in dictis ordinibus exerceantur; omnesque et singulos Praelatos ecclesiarum in Domino hortatur et illis praecipit ut, quantum fieri commode poterit, in ecclesiis cathedralibus, collegiatis et parochialibus suae dioecesis, si populus frequens et ecclesiae proventus id ferre queant, huiusmodi functiones curent restituendas, et ex aliqua parte redituum aliquorum simplicium beneficiorum, vel fabricae ecclesiae, si proventus suppetant, aut utriusque illorum, eas functiones exercentibus stipendia assignent: quibus, si negligentes fuerint, Ordinarii iudicio, aut ex parte mulctari, aut in totum privari possint. Quod si ministeriis quatuor minorum ordinum exercendis clerici coelibes praesto non erunt; suffici possint etiam coniugati, vitae probatae, dummodo non bigami, ad ea munia obeunda idonei; et qui tonsuram et habitum clericalem in ecclesia gestent» [2].

Sobre el sentido de los anteriores documentos, he aquí dos opiniones que ligeramente difieren entre sí: ambas conjugan los citados capítulos 6 y 17 *de ref.*, que más tarde analizaremos detenidamente. La primera es la del P. DUVAL, que, comparando los clérigos casados de que trata el cap. 6 con los referidos en el cap. 17, escribe: «restringiendo únicamente a los lugares de culto la obligación para estos clérigos (se está refiriendo a los casados previstos en el cap. 17), de llevar hábito eclesiástico, el Concilio demuestra *la intención de querer crear una nueva categoría*, distinta de la de aquellos clérigos casados,

---

[2] LÓPEZ DE AYALA, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (París-Méjico, 1855²), pp. 254 y 261-262, respectivamente.

que eran empleados en cargos de administración eclesiástica o se contentaban con vivir de las rentas de algún beneficio» [3].

Más amplio es en su estudio el P. W. Croce, que parte del principio de que el Concilio se propuso rehabilitar el prestigio de las órdenes menores. Para ello atacó la raíz del mal, que estaba en la separación entre orden y función: por esto «su principal deseo fue restablecer las órdenes menores en su naturaleza propia y original, como funciones eclesiásticas autónomas». De aquí la necesidad de que los que se preparaban para el sacerdocio se practicaran en los ministerios propios de cada orden, respetando los intersticios; y ello se realizaría principalmente por aquéllos que, en su preparación, o estarían adscritos a alguna iglesia o harían sus estudios en las escuelas o seminarios, fundados por el Concilio. «No obstante, prosigue el autor, los clérigos que se preparaban para el sacerdocio eran muy poco numerosos para asegurar todos estos servicios (los de las órdenes menores) en cada una de las iglesias. Pero el Concilio mantuvo firme el principio de que los ministerios inferiores debían estar vinculados a una consagración, a una orden. Por esto decidió que allá donde los candidatos al sacerdocio no fuesen bastante numerosos para satisfacer las necesidades pudieran ser suplidos por hombres casados (cap. 17). Repitió el decreto de Bonifacio VIII, que atenuó las medidas tomadas por sus antecesores y reconoció para los clérigos casados los privilegios clericales, con la condición de que llevaran la tonsura y el hábito eclesiástico y que estuvieran casados una sola vez con una mujer virgen. El Concilio consideró, por lo tanto, en las órdenes menores, no solamente unas etapas por las cuales los candidatos pasan al sacerdocio, sino que vio principalmente unas funciones de Iglesia. *Distinguió, pues, dos clases de clérigos:* los que, establecidos por el Obispo, *permanecían durante toda su vida en el estado de minoristas,* al servicio de alguna iglesia y los que seguían sus estudios en el seminario o en la universidad *quasi in via ad maiores ordines suscipiendos,* por decirlo así, como en camino hacia la recepción de las órdenes mayores» [4].

La opinión de ambos autores es fundamentalmente coincidente: el Concilio de Trento quiso crear una categoría de clérigos casados para el ejercicio de las funciones propias de las órdenes menores. No obstante, hay una ligera diversidad de criterio: el P. Croce opina que los clérigos casados previstos en el cap. 17 constituyen una misma clase con los referidos en el cap. 6, mientras que el P. Duval ve una doble categoría de clérigos casados, y una de ellas (cap. 17) creada expresamente por el Concilio.

---

[3] O. c., p. 314.

[4] O. c., p. 199.

Por nuestra parte, creemos que el pensamiento de los Padres sólo puede aparecer claro, si se tienen en cuenta dos factores que hay que valorar conjuntamente: el sentido obvio de los textos estudiados en sí mismos y en su relación mutua y la legislación jurídica entonces vigente. A fin de cuentas, los Padres, al legislar, se movían dentro de la tradición canónica que les había sido legada por la antigüedad.

* * *

Ante todo es preciso tener en cuenta algunos principios jurídicos, muy importantes para nuestro tema. En los tiempos del Concilio Tridentino existían clérigos minoristas, célibes y casados, así como también subdiáconos y diáconos que no llegaban a recibir el Sacerdocio. Es lógico, por lo tanto, que los Padres se ocuparan de ellos. Esto era consecuencia, entre otras causas, del principio de *la libertad para ascender a las órdenes mayores*. Que no existía entonces ninguna ley que obligara a un clérigo a ascender a órdenes superiores, menores o mayores, es cosa cierta incluso en nuestro derecho vigente. En efecto, el c. 973 § 2 dice: «Sin embargo, si alguno ya ordenado rehusa recibir órdenes superiores, no puede el Obispo obligarle a recibirlas, ni puede prohibirle el ejercicio de las recibidas, a no ser que tenga algún impedimento canónico o haya, a juicio del Obispo, alguna otra causa grave que lo impida.» Por esto, los moralistas posteriores al Tridentino, partiendo de aquel principio de libertad, afirmaron unánimemente que era lícito recibir alguna orden menor o mayor, con ánimo de permanecer en ella y no ascender al presbiterado: «porque, afirman los SALMANTICENSES, todas las órdenes son *per se* unos grados y es lícito quedarse en ellos, ejerciendo los ministerios propios de los mismos» [5]. De aquí que BENEDICTO XIV analizara ampliamente esta cuestión y se pronunciara en contra de aquellos obispos que, intentando reducir el número de minoristas casados, querían obligarlos a recibir las órdenes sagradas, para que entonces quedaran sujetos a la ley del celibato. Así ocurrió con el arzobispo de Cagliari en el año 1778 el cual aseguraba que en su diócesis era ingente el número de tales clérigos, los cuales ganaban su sustento, incluso en forma no del todo decorosa. En pleno siglo XVIII, eran todavía muchos los beneficios que, por

---

[5] *Cursus theologiae moralis* (Barcelona, 1700), Tr. 8 *de Ordine*, cap. 5, punct. 3, n. 52, vol. 2, p. 45. Lo mismo puede leerse en otros autores. Véase, por ejemplo, BALLERINI-PALMIERI, *Opus theologicum morale*, v. 5 (Prato, 1903), pp. 778-779. Como ha hecho notar el P. RAMBALDI, en el mismo Concilio Tridentino no faltaron voces que pidieran que sólo debían recibir las órdenes aquéllos que quisieran llegar al sacerdocio: este principio nunca pasó a ser ley. Cf. o. c., p. 467.

imposición de sus propias leyes fundacionales, no exigían más que la tonsura o las órdenes menores [6].

Por otra parte, *la libertad de casarse para los clérigos minoristas era admitida comúnmente,* como consecuencia de la doctrina tradicional de que la ley del celibato sólo obligaba a los clérigos *in sacris;* esto explica su existencia. Tal doctrina se fundaba en el derecho de las decretales de Gregorio IX y principalmente en el título 6 del libro 4. Por esto la glosa ordinaria de las decretales de Bonifacio VIII, en el siglo XIV, observó lo siguiente: «Hay que notar que un clérigo minorista puede contraer matrimonio; no, si hubiere recibido las órdenes sagradas; de ello existe una rúbrica especial» [7]. Y la historia demuestra, como notamos ya antes, que no eran pocos los que usaban de aquella libertad. De aquí que la misma glosa advirtiera en la rúbrica del comentario a la decretal cap. un. 3, 2 in 6.°: «quia aliqui sunt clerici coniugati».

La existencia de clérigos no sacerdotes, célibes o casados, en tiempo del Concilio de Trento, era, por lo tanto, normal. Ahora bien, su conducta y sus actividades —no siempre de acuerdo con su condición de clérigos— planteaban un problema, que tenía entonces una importancia extraordinaria: *si gozaban o no del privilegio del fuero.* El citado cap. 6 *de ref.* de la sesión 23 intentó resolver directamente la cuestión: por esto la planteó en toda su complejidad. Comienza el texto del canon por establecer que nadie reciba la tonsura antes de la edad de 14 años. Y luego, con una división lógica perfecta, examina bajo qué condiciones el clérigo así tonsurado y célibe, goza del mencionado privilegio; y termina señalando las condiciones que para ello habrán de observar los clérigos casados. Para este último caso los Padres dicen así: «Respecto a los clérigos casados, obsérvese la constitución de Bonifacio VIII, que empieza: *Clerici qui cum unicis:* con la circunstancia de que, asignados estos clérigos por el obispo al servicio o ministerio de alguna iglesia, sirvan o ejerzan su ministerio en la misma y lleven el hábito clerical y la tonsura; sin que a ninguno excuse para esto, privilegio alguno o costumbre, aunque sea inmemorial» [8].

* * *

---

[6] *De synodo dioecesana* (Ferrara, 1767), l. 12, c. 3, n. 5, v. 2, p. 113, y c. 4, n. 3, pp. 115-117. Es claro, por otra parte, que la doctrina jurídica vindicaba para el Obispo la facultad de obligar a recibir las órdenes mayores, cuando el clérigo minorista poseía un beneficio, que las exigía positivamente.

[7] PICHLER, un autor de principios del siglo XVIII, resume así este derecho: «De iis autem qui sunt infra Subdiaconatum, Diaconatum, nempe in *minoribus* tantum constitutis, pariter quidem certum est... eos licite ac valide matrimonio copulari posse; *quia nec votum nec ulla lex ecclesiastica eos obligant ad vitam coelibem*». *Ius canonicum secundum V Decretalium libros* (Augsburgo, 1773), l. 3, tit. 3, p. 410.

[8] LÓPEZ DE AYALA, o. c., p. 254.

Ahora bien, *la posición del cap. 6 de ref. de la sesión 23, dentro de la historia del derecho,* es la siguiente. Alejandro III, en el siglo XII, quiso echar de sus beneficios a todos los clérigos minoristas casados; mas, al verlo prácticamente imposible, prohibió que en adelante les fueran confiados tales beneficios o administraciones eclesiásticas (c. 2 y 3, X, 3,3). Inocencio III, en el siglo XIII, confirmó las anteriores medidas (c. 5, X, 3,3). Pocos años más tarde, siguiendo la misma línea de severidad Honorio III suprimió para todos los clérigos casados el derecho a disfrutar los privilegios clericales (c. 9, X, 3,3). No obstante, tales normas de rigor tuvieron que ceder a una mayor suavidad. Bonifacio VIII, a fines del mismo siglo XIII, concretamente les restituyó el privilegio del fuero con tal que cumplieran estas condiciones: que ni ellos ni sus esposas fueran bígamos y que vistieran el hábito clerical y llevaran tonsura (c. un. 3, 2 in 6.°). El derecho fundado por esta última decretal estuvo vigente hasta el Concilio de Trento [9]. Este, en el cap. 6 que estamos estudiando, después de confirmar la disposición de Bonifacio VIII, *añadió una tercera condición* que fue exigida copulativamente con las dos mencionadas: que tales clérigos sirvieran o ejercieran el ministerio en alguna iglesia, designada por el Obispo. A partir de entonces, en los años postridentinos, tanto la doctrina jurídica como la jurisprudencia romana se guiaron por las disposiciones de Trento: BENEDICTO XIV y FERRARIS son testigos de ello, con la abundante casuística de sus clásicas obras [10].

La causa de la promulgación del citado cap. 6 de ref. se hallaba, por lo tanto, *en la necesidad de solucionar un problema y terminar con un abuso, dentro de lo posible.* Por esto, la disposición tridentina fijó las condiciones precisas para que los clérigos gozaran del privilegio del fuero: que, o bien poseyeran un beneficio eclesiástico; o bien, vistiendo el hábito clerical y llevando tonsura, sirvieran en alguna iglesia por designación del Obispo; o bien vivieran en algún seminario, escuela o universidad, con licencia del Obispo, como en camino de recibir las órdenes sagradas. Y, cuando se trató de los minoristas casados la decisión de los Padres fue algo más rigurosa, en relación con la citada decretal de Bonifacio VIII: prescribió una nueva condición, muy en consonancia con el estado clerical de los

---

[9] Cf. THOMASSINUS, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina* (Venecia, 1730), p. 1, l. 2, c. 66, núms. 1, 2, 3, 4, pp. 334-335.

[10] Cf. BENEDICTO XIV, o. c., l. 12, c. 2, núms. 1-5 y c. 3, v. 2, núms. 1-4, pp. 109-113; FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica* (París, 1861) v. 2, v. *clericus,* n. 50 ss., p. 603 ss. Que tal fue siempre la opinión corriente de los autores, lo prueban, por ejemplo, los tratados de SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum universum* (Roma, 1844), t. 3, pars. 1, tit. 3, p. 58 ss.; GASPARRI, *Tractatus canonicus de Sacra Ordinatione* (París-Lión, 1893), v. 1, p. 337.

sujetos a quienes se dirigía y muy conforme con la orientación general del Concilio. En efecto, éste se encontró, entre otros abusos, con el gravísimo de numerosos *clérigos vagos* que habían sido ordenados en forma absoluta, sin ninguna vinculación a una iglesia y aprovechando la presencia de obispos meramente titulares, que no tenían sede residencial alguna. Es lógico que entre tales clérigos los hubiera célibes y los hubiera también casados. De aquí las varias disposiciones del Concilio: para evitar en lo futuro la existencia de tales clérigos vagos, se mandó la posesión de un título beneficial o de un patrimonio, totalmente necesarios para las órdenes sagradas (sesión 21, cap. 2 *de ref.);* se prohibió a los obispos *in partibus infidelium* que ordenaran a ningún seglar, sin el consentimiento del obispo propio (sesión 14, cap. 2 *de ref.*) y se impuso el principio de que toda ordenación debía responder a la utilidad o necesidad de la iglesia, a la cual el clérigo había de quedar adscrito (sesión 23, cap. 16) [11]. *La idea de la vinculación a una iglesia constituyó,* por lo tanto, *un elemento fundamental para la reforma tridentina de los clérigos.*

Pues bien, a la luz de estas disposiciones, se comprende perfectamente la condición que los Padres de Trento impusieron a los clérigos casados —y también a los célibes— para disfrutar del privilegio del fuero: su adscripción por el Obispo a una iglesia a la cual deberían servir o en la cual deberían ejercer su ministerio [12]. Con esto, el Concilio no creó una nueva clase de clérigos; sencillamente reguló su vida, armonizando dos extremos importantísimos: conservó algo que les interesaba mucho para sus propias actividades temporales —el privilegio del fuero— y les impuso, para ello, el servicio o el ministerio en una iglesia, a la cual quedaban vinculados por disposición del Obispo. Con esto, es claro que los Padres demostraron interés, tanto para el decoro del estado clerical, como para la orientación de las propias vidas de los clérigos, de acuerdo con su condición personal. Las iglesias contarían en adelante con unos clérigos, también casados, *que ya existían entonces de hecho,* amparados por la legislación jurídica vigente. Por otra parte, no es necesario insistir en que el valor de la *adscripción a una iglesia* —con el consiguiente servicio o ejercicio del ministerio en ella— que acabamos de atribuir a la cláusula del cap. 6, está en perfecta consonancia con la manera de pensar del Concilio. En efecto, en la misma sesión 23, se mandó que, durante los intersticios, los clérigos menores se ejercitaran en cada uno de sus

---

[11] Cf. LÓPEZ DE AYALA, o. c., pp. 207-208; 165-166 y 261, respectivamente.

[12] No es necesario subrayar que, en el caso de los minoristas célibes, la disposición del can. 6, en las tres soluciones previstas, obtenía su vinculación a una iglesia mediante un beneficio, a través del servicio o ministerio y con la permanencia en un seminario o colegio.

grados, a voluntad del Obispo, y ello lo hicieran «en la iglesia a que se hallaban asignados, si acaso no estuvieren ausentes por causa de sus estudios» (cap. 11 *de ref.);* al devolver valor jurídico a las disposiciones del Concilio de Calcedonia, relativas a la vinculación de los clérigos a una iglesia, se dispuso «que ninguno fuera ordenado en adelante que no se destinara a la iglesia o lugar de piedad, por cuya necesidad o utilidad fuere ordenado, para que ejerciera en ellas sus funciones» (cap. 16 *de ref.);* en la institución de los Seminarios, se prescribió que «el Obispo dividiera a los jóvenes en tantas clases, cuantas juzgara oportunas, según su número, edad y adelantamiento en la disciplina eclesiástica, y una parte los destinara al servicio en las iglesias, cuando lo creyera conveniente, y otra parte los retuviera en el colegio para que se instruyeran...» (cap. 18 *de ref.*). Ultimamente, según notamos ya antes, los clérigos célibes, para gozar del privilegio del fuero, debían cumplir con las condiciones señaladas por el Concilio: una de éstas era «servir a alguna iglesia por mandato del Obispo» (cap. 6) [13].

Puede deducirse de aquí que el Concilio, al redactar el cap. 6, no se planteó el problema de la restauración de las órdenes menores, por parte de los clérigos, célibes o casados: *fue, sencillamente, una disposición ocasional, relativa al uso del privilegio del fuero.* Se trató simplemente de evitar un abuso, regulando unas condiciones personales para el disfrute de aquel derecho. Que el principio de la vinculación de los clérigos a las iglesias prosperó, venciendo las naturales resistencias, hasta llegar a la moderna disciplina de la incardinación, es cosa cierta. No obstante, no puede afirmarse en manera alguna que la existencia de clérigos minoristas —casados o no— adscritos a las iglesias, *constituyera la única preocupación del Concilio,* ni aun en la perspectiva de la realización de unos ministerios determinados, en proporción con las órdenes recibidas: no se puede olvidar que, para el cap. 6, tales funciones son secundarias, ya que lo principal lo constituye la adscripción jurídica a una iglesia. Por otra parte, hay que advertir que las disposiciones adoptadas por el Concilio de Trento, sobre el sujeto de la ordenación, junto con la evolución de la institución beneficial, que cada día exigió más el ejercicio de funciones sacerdotales en virtud de sus mismas leyes de fundación, acabaron a la larga con los clérigos minoristas, principalmente casados, cuya existencia es imposible en el derecho común hoy vigente (cf. c. 132 & 2).

Estas disposiciones a que nos acabamos de referir, son las relativas a la formación de los futuros sacerdotes y al ascenso en el camino

---

[13] Cf. López de Ayala, o. c., pp. 258, 261, 263-264 y 254, respectivamente.

hacia la órdenes sagradas. Por una parte, el cap. 19 *de ref.*, de la misma sesión 23, ordenó la fundación de los seminarios en todas las catedrales, metropolitanas e iglesias mayores: en ellos debían ser recibidos para su formación los jóvenes, de doce años por lo menos, «cuya índole y voluntad *dieran esperanza de que perpetuamente habían de servir en los ministerios eclesiásticos*» [14]; éstos eran los que estaban en un seminario clerical o en una escuela o universidad «*como en camino para recibir las órdenes mayores*», al decir del cap. 6 *de ref.* La idea del ascenso hasta el sacerdocio fue prácticamente básica en los preceptos de la reforma tridentina. Esto no significaba en manera alguna, ni una modificación de los problemas dogmáticos relativos a las órdenes inferiores al presbiterado, ni tampoco la supresión de la libertad del sujeto, para permanecer en cualquier grado de su estado clerical [15]. En efecto, según la doctrina católica del Concilio, hay en la Iglesia muchos y diversos grados de ministros, distribuidos de tal manera que «los que estuviesen distinguidos con la tonsura clerical fuesen ascendiendo de las menores órdenes a las mayores» (cap. 2). Más todavía, el cap. 2 dogmático de la misma sesión 23 dice así: «Si alguno dijere que no hay en la Iglesia católica, además del sacerdocio, otras órdenes mayores y menores, por las cuales, como por ciertos grados, se asciende al sacerdocio, sea anatema». Inspirados en estos principios, los cánones de la reforma mencionan más de una vez el citado ascenso. Así, por ejemplo, el cap. 11 cita a los minoristas que, «pasando así de un grado a otro, deben crecer en ellos con la edad el mérito de la vida y la mayor instrucción». De igual manera, el cap. 13 establece que no se permita «a los promovidos a la sagrada orden del subdiaconado ascender a más alto grado, si por un año a lo menos no se han ejercitado en él»; disposición que encuentra una redacción análoga en el cap. 14, relativa a la ordenación de los presbíteros [16].

He aquí el ideal práctico del Concilio en sus deseos de reforma: proporcionar a la Iglesia sacerdotes buenos e idóneos para la acción pastoral. Y es preciso confesar que los caminos señalados para ello tenían que asegurar necesariamente la promoción de clérigos célibes, que poco a poco cerrarían el paso a los clérigos casados: y que llegarían a su vez a la meta de un sacerdocio puro y casto, según las antiguas prescripciones de la Iglesia, tan queridas y recordadas por los Padres del Concilio de Trento. Por esto, concretando sus dispo-

---

[14] Cf. LÓPEZ DE AYALA, o. c., p. 263.

[15] Esta libertad puede verse consignada, por ejemplo, en el can. 5 *de ref.* de la misma sesión 23: los que deseen ascender a las órdenes sagradas, deben manifestar su deseo con el fin de obtener los debidos informes.

[16] Cf. LÓPEZ DE AYALA, o. c., pp. 242, 245, 259 y 259-260, respectivamente.

siciones, el Papa BENEDICTO XIV pudo escribir, en el siglo XVIII, las palabras siguientes: «Hay que confesar que todos los clérigos, según la mente de la Iglesia, se hallan en tal condición como si estuvieran en camino de recibir las órdenes sagradas, como lo afirma claramente el mismo Concilio (de Trento)... Ciertamente nada más puede deducirse de aquí sino que los Obispos deben vigilar para que no confieran la clerical tonsura y las órdenes menores, sino a aquéllos de los cuales pueda esperarse con razón que lleguen a ser tales, que puedan ser promovidos a las órdenes mayores para utilidad de la Iglesia... Ni hay que juzgar distintamente de los subdiáconos o diáconos que carecieren de beneficio eclesiástico» [17].

Huelga por otra parte recordar que *el derecho vigente en el siglo XVI prohibía a los casados el acceso al estado clerical.* Y este derecho se fundaba en las mismas decretales de Gregorio IX. En efecto, Alejandro III fijó uno de los principios básicos en esta materia: «ningún casado debe ser promovido a las órdenes sagradas, si no queda libre de su esposa, que hiciere asimismo voto de castidad» (c. 5, X, 3,32). Y Bonifacio VIII lo completó con la siguiente disposición: ningún obispo se atreva a conferir la tonsura clerical «a un casado, a no ser que quiera entrar en religión o ser promovido a las órdenes sagradas» (c. 4, 1, 9 in 6.°). Este derecho no fue en manera alguna derogado o modificado por el Concilio Tridentino. De aquí que los autores unánimemente defendieran esta doctrina y analizaran la casuística, a que daban lugar los muchos problemas concretos [18].

El valor jurídico del cap. 6 *de ref.*, por lo tanto, no puede ponerse en duda, después de estudiar su misma redacción y cotejarla con el conjunto de la legislación conciliar, así como también con el derecho entonces vigente. *Se trata de una disposición concreta sobre el privilegio del fuero, en relación con los clérigos minoristas —célibes o casados— entonces existentes de hecho.* El Concilio los toleró, pero quiso vincularlos, a unos y a otros, al servicio de las iglesias. Y manifestó también, de una manera bien clara, cuál era su mente y su

---

[17] O. c., l. 12, c. 2, n. 3, v. 2, pp. 115-116. Véase el citado artículo de M. COPPENRATH. Este autor estudia profundamente la historia del can. 2 dogmático de la sesión 23. Comparándolo con todo el contenido de los cánones de reforma de la misma sesión, concluye que la palabra *gradus* antes del sacerdocio del can. 2 equivale a un *grado permanente o temporal, según la vocación de cada uno:* todo ello para que exista una correlación lógica entre las disposiciones dogmáticas y las de reforma. La tesis del autor es perfectamente aceptable y está bien probada: quizá en algunos pequeños detalles no llegaríamos a una perfecta coincidencia.

[18] Entre los autores postridentinos pueden citarse, por ejemplo; PICHLER, o. c., p. 412; SÁNCHEZ, *De sancto Matrimonii Sacramento* (Amberes, 1614), l. 7, disp. 38, n. 8 y 9, v. 2, p. 156; WERNZ-VIDAL, *De rebus* (Roma, 1934), v. 1, p. 344; GASPARRI, o. c., v. 1, pp. 337 y 344 ss.

deseo: señalar y vigilar el camino a seguir, para que las iglesias pudieran contar con sacerdotes dignos, castos y bien preparados.

* * *

No obstante, *sería falso afirmar que los Padres del Concilio de Trento no afrontaron el problema del ejercicio de las funciones ministeriales, en relación con las órdenes correspondientes.* Esto es lo que se hizo en el cap. 17 *de ref.* de la misma sesión 23.

Ya antes de la celebración del Concilio, como consecuencia de las impugnaciones protestantes [19], no faltaron teólogos que plantearan el problema del ejercicio de las varias funciones que, por el rito de la Iglesia, están vinculadas a una orden determinada. Por ejemplo, el teólogo español Pedro de Soto, que falleció durante el Concilio de Trento y que gozó de gran prestigio en él, escribió lo siguiente: «convendría no abandonar nada de lo que nos ha sido legado por una tan remota antigüedad; entonces sería oportuno pensar en volver a confiar sus funciones en la Iglesia a los ostiarios y a los exorcistas... Indudablemente, dirán que... es menester conservarlas como vestigio del pasado, que siempre es algo. Sin quitar nada a esta consideración, sólo diremos que sería mejor tener estos poderes en actividad y no en ocio. Conservar realmente una cosa, no sólo significa mantener el nombre, sino también comprender y conservar la realidad expresada por él». Por otra parte, el mismo autor deseó una revisión de las órdenes menores entonces existentes: «no es improbable que la Iglesia, en un Concilio general, abandone aquellas órdenes, cuya necesidad ya no es evidente... Para las actividades siempre ejercidas en la Iglesia, sería deseable que éstas pudieran ser realizadas por aquéllos que hubieran recibido el orden que les habilita para ellas...» [20].

Durante la misma celebración del Concilio, en más de una ocasión se manifestó activamente el criterio de algunos Padres en favor de la restauración de las órdenes. Por ejemplo, los obispos de Verona y Bertinoro, en el año 1547, expresaron su deseo de que constara explícitamente la función de las órdenes menores, con motivo de la preparación de uno de los cánones dogmáticos en proyecto [21]. Por otra parte, como refiere PALLAVICINI, entre las treinta y cuatro proposiciones presentadas a los legados pontificios del Concilio por los representantes del rey de Francia, la cuarta decía lo siguiente: «Que

---

19 Por ejemplo, CALVINO se reía del Sacramento del Orden que, decía, «es tan fecundo que ha engendrado siete pequeños Sacramentos». Cf. RAMBALDI, o. c., pp. 465-466.

20 *Tractatus de institutione sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt* (Lovaina, 1556), fol. 393. Citado por DUVAL, o. c., p. 309.

21 *Concilium Tridentinum,* edit. Goerresiana (CT), v. 6, pp. 315-316.

los diáconos, y en general todos aquellos que hubieren recibido órdenes sagradas, sean restablecidos en el ejercicio de sus antiguas funciones, con el fin de que dichas órdenes no sean consideradas como títulos vacíos y de pura ceremonia». Y el mismo historiador nos advierte que el Cardenal de Lorena, con un buen número de obispos que secundaron su iniciativa, «había pedido que se investigara en la antigüedad los diversos oficios asignados a cada una de las órdenes de la jerarquía eclesiástica, para que pudieran ser puestos otra vez en ejercicio [22].

Este ambiente condujo a que el problema se planteara claramente durante los preparativos de la sesión 23, a propósito de los decretos de reforma, relativos al sacramento del Orden. En efecto, en la discusión del articulado presentado en 10 de mayo de 1563 —en el cual no se hacía referencia a nuestra cuestión— el obispo de Ortuni propuso que en el capítulo 11 se describieran las funciones de las órdenes menores más claramente de cómo lo están en el Pontifical Romano y que fueran restablecidas en su uso: porque «quomodo nunc res est, videmur eas amisisse et nuda nomina retinuisse». Y el obispo de Achonry, en Irlanda, dijo que, «o bien debían ser restituidas las funciones de las órdenes menores, o bien que nunca fueran conferidas sin el subdiaconado» [23].

Consecuencia de las discusiones habidas, fue la nueva redacción de los cánones de la reforma, presentados a los Padres en 6 de julio de 1563. En relación con nuestro problema, se insertó al final del cap. 16, una descripción de las funciones de todas las órdenes, tal como había deseado el Cardenal de Lorena. El preámbulo era por demás significativo: «Para que nadie pueda desconocer el cargo y los deberes de cada una de las órdenes... y para que cada recién ordenado conozca en qué cosas debe ejercitarse: ha parecido útil al Concilio explicar lo que ha sido decretado y constituido por la tradición de los Apóstoles, por los Santos Padres y por los sagrados Concilios». Pero lo más notable era la descripción que seguía en una larga enumeración de cada una de las órdenes, desde el ostiariado hasta el diaconado. Los redactores, al proponerlos, fueron realmente audaces: no sólo recordaron las funciones de cada orden según el Pontificial Romano, sino que se pensó en su adaptación a la vida pastoral de la época. A los ostiarios, por ejemplo, se les imponía el deber de llevar al día el registro de los fieles que no hubieran comulgado a su tiempo y de los pecadores públicos; así como el de guardar diligentemente los cementerios. A los lectores, se les señalaba la función de leer un fragmento de la Sagrada Escritura antes de comenzar la misa, las

---

[22] *Histoire du Concile de Trente* (París, 1845), v. 3, pp. 98 y 346, respectivamente.

[23] CT, v. 9, pp. 558 y 578, respectivamente.

horas canónicas o el sermón; y también la de conservar el elenco de los legados píos y de los documentos relativos a los privilegios de la iglesia y a las propiedades. A los exorcistas se les recomendaba la anotación de los enfermos para servir con ello al obispo o al párroco y también señalar a los seglares en la iglesia las posturas que debían observar durante los oficios sagrados. Para los acólitos se les indicó la tarea de llevar el registro de los nombres de los bautizados y confirmados y de los que hubieran recibido la bendición nupcial. A los subdiáconos se les inculcaba el gran deber de la enseñanza del catecismo al pueblo. Y para los diáconos se subrayaba la función de la caridad benéfica para con todos los miembros de la comunidad cristiana [24].

La discusión del proyecto presentado duró exactamente ocho días y hay que confesar que los Padres concedieron poca importancia al texto: su gran preocupación fue sobre todo el decreto de residencia. Unos Padres fueron partidarios de dejar aquella cuestión para más adelante. El obispo de Segovia opinó pura y simplemente que debían restituirse las funciones a las órdenes, «para que no creyeran los herejes que no son nada». Y juntamente con él votaron en el mismo sentido los obispos de Fiésole, Pamplona, Vich, Gerona, Augusta, Tulle y Przemysl [25]. En cambio, el obispo de Nola, con el de Senigallia, creyó que era mejor dejar la enumeración de las funciones de las distintas órdenes para la redacción del catecismo [26]. Por su parte, el obispo de Aquino opinó que era suficiente una simple mención de los ministerios, sin una explicación detallada; mientras que el obispo de Larino propuso que se reformara la redacción presentada [27]. El obispo de Lérida, el famoso Antonio Agustín, sostuvo que la cuestión de tales funciones no debía ser dejada de lado: para ello proponía que, o bien se tratara entonces ampliamente, o bien se hiciera constar que ello se efectuaría en una próxima sesión. Con él opinaron los obispos de Ortuni, Ugento y Barcelona [28]. De hecho, el problema no se profundizó suficientemente, ni hubo tiempo para ello. En la sesión solemne del día 15 de julio de 1563 —23 del Concilio— se aprobó el capítulo 17, que cambió la parte final del cap. 16, de la redacción anterior: la descripción de las órdenes quedó para el Catecismo del Concilio, el cual se limitó a reproducir las funciones señaladas en el Pontifical Romano.

Es claro que el contenido del cap. 17, tal como fue aprobado, es muy inferior a los proyectos presentados anteriormente. En su primera

---

24 Cf. CT, v. 9, pp. 589-601.

25 CT, v. 9, pp. 610, 611, 612, 613, 614 y 615, respectivamente.

26 CT, v. 9, pp. 610 y 612.

27 CT, v. 9, pp. 611 y 612.

28 CT, v. 9, pp. 613 y 614.

parte, se formula el voto de que las funciones propias de cada orden, mayor o menor, sean ejecutadas por los que la hubieran recibido; el deseo del Concilio respondió, por otra parte, al doble intento de volver a las costumbres de la Iglesia primitiva y de salir al paso de los ataques de los herejes. En la segunda parte, se halla la viva recomendación del Concilio, justamente con la indicación de la manera de asignar un estipendio a tales ordenados. Finalmente, se halla la excepción prevista en favor de las personas casadas. El capítulo fue aprobado así por los Padres. AZOR, un moralista que escribió a fines del siglo XVI (murió en 1603), da una versión sobre el alcance de este texto tridentino: «Hay que hacer notar que esto ha sido establecido, porque en algunas iglesias seculares y en algunos conventos de religiosos, se permitía a personas, que no habían sido ordenadas de subdiácono, cantar solemnemente la epístola, llevando las vestiduras sagradas» [29]. Realmente, las disposiciones finales del cap. 17 fueron insuficientes para el fin que se perseguía y para el problema que se había planteado: con razón el P. CROCE escribe que «el Concilio de Trento hubiera podido dejar caer enteramente en desuso a ciertas órdenes menores y reemplazarlas por nuevas funciones eclesiásticas» [30]. Por esto, no es de extrañar que el efecto del canon fuera casi enteramente nulo: CRISTIANI ha podido decir que el cap. 17 *de ref.* de la sesión 23 «es quizá, entre todos los que fueron promulgados por el Concilio, el que menos pasó a la práctica corriente» [31].

Ahora bien, es evidente que el Concilio no sólo se propuso la restauración de las órdenes menores como se ha afirmado repetidamente —enfocando parcialmente el problema— sino que trató de las funciones propias de todas las órdenes inferiores al presbiterado: «*a diaconatu ad ostiariatum*». Sencillamente quiso sentar el principio de que las funciones propias de cada orden sólo debían ser ejercidas por personas que poseyeran tal potestad, dimanantes de la ordenación correspondiente. Y también resulta muy claro que el Concilio pensó principalmente —aunque no exclusivamente— en personas célibes, tanto para las funciones de las órdenes mayores como para las de las órdenes menores. Por otra parte, al no distinguir, dio a entender suficientemente que el ejercicio ministerial podían llevarlo a cabo, lo mismo los clérigos que estaban *in via ad maiores ordines suscipiendos,* que los que permanecían estacionados en una orden determinada.

El Concilio, una vez sentada su recomendación, tuvo en cuenta la posible falta de varones célibes para el ejercicio de las órdenes menores: ciertamente los clérigos casados, de los cuales se había ocu-

---

[29] *Institutiones morales* (Lión, 1610), l. 12, cap. 18, c. 1235.
[30] Cf. WINNINGER, o. c., p. 200.
[31] *L'Eglise à l'epoque du Concile de Trente* (París, 1948), p. 208; en FLICHE MARTIN, *Histoire de l'Eglise.*

pado en el cap. 6 *de ref.*, podían servir para ello. No obstante, los Padres jamás pensaron en una derogación de la ley del celibato, ni soñaron en unos diáconos o subdiáconos casados, ejerciendo su ministerio en las iglesias y en el seno de las comunidades. Sólo se preocuparon, en este sentido, de las órdenes menores. Y en este aspecto, *establecieron una verdadera excepción:* concedieron que pudieran ejercer los ministerios propios de los minoristas, varones casados de vida ejemplar, no bígamos, idóneos para dichas funciones, con la condición de que llevaran en la iglesia el hábito clerical y estuvieran tonsurados. La excepción se hallaba aquí: efectivamente, tales hombres casados podían ser *simples tonsurados,* sin haber recibido órdenes menores, y quizá sin intención de recibirlas nunca. En situación parecida se hallaban los jóvenes después de entrar en el Seminario, aunque con una finalidad distinta: «para que más cómodamente puedan instruirse en la disciplina eclesiástica —dice el cap. 18 *de ref.*— recibirán inmediatamente la tonsura y usarán el hábito clerical».

El sentido de la excepción contenida en el último inciso del cap. 17, se apoya en el sentido obvio de las palabras del texto: *idóneo* significa *apto;* no, potestad recibida en la ordenación. Entonces el Concilio sólo exigió una condición de dignidad personal, juntamente con la tonsura y el hábito propio de los clérigos: se trató de *una verdadera excepción,* que abrió las puertas a un camino más fácil. Esto es lo mismo que entendió el Abad de Claraval, al aprobar la redacción definitiva. En efecto, pidió que fuera añadida, después de afirmarse que podían ser utilizadas personas casadas, la siguiente explicación: «aunque los casados sean solamente clérigos, no promovidos a órdenes menores» [32]. La enmienda no fue tenida en cuenta al parecer, por tratarse de la sesión definitiva. El mismo sentir insinuó PALLAVICINI, y lo defendió modernamente WERNZ [33]. Por esto, sentada la excepción, pronto cayó en desuso el mismo principio y, como pudo escribir GASPARRI en el siglo XIX, «hoy los ministerios de las órdenes menores son ejercidos por seglares, sin ningún escándalo por parte de los fieles» [34].

CONCLUSIONES

Los cap. 6 y 17 de ref. de la sesión 23 no tienen ninguna relación intrínseca entre sí: se trata de dos disposiciones que responden a objetivos totalmente distintos. La conexión, en todo caso, es entera-

---

[32] CT, v. 9, p. 632.

[33] PALLAVICINI, o. c., p. 348, y WERNZ, *Ius Canonicum,* t. 2. *De personis* (Roma, 1923), p. 80.

[34] O. c., p. 338. No podemos dejar de mencionar la opinión de THOMASSINO, el cual, como modernamente el P. CROCE, relaciona el cap. 17 con el cap. 6 *de ref.* y ve en ellos una total renovación de los clérigos casados de la antigüedad, con todas sus dotes y prerrogativas. Cf. o. c., p. 335.

mente extrínseca y hay que buscarla en los elementos que entran dentro del cuadro general de cada una de tales prescripciones.

Ahora bien, la finalidad del *cap. 6* fue la de determinar bajo qué condiciones los clérigos minoristas podían disfrutar del privilegio del fuero: en cuanto a los célibes, o bien tenían que estar vinculados a una iglesia, mediante beneficio o simple servicio, o bien, hallándose en camino para recibir órdenes mayores, tenían que estar en seminarios, escuelas o universidades; en cuanto a los casados, la vinculación a una iglesia por orden del Obispo, y la tonsura y el hábito clerical, eran condiciones de todo punto necesarias. La existencia de tales clérigos minoristas casados se explica por la conjunción de un doble principio jurídico: la libertad para ascender o no a las órdenes mayores y la no obligatoriedad para ellos de la ley del celibato.

Con la promulgación del cap. 6, el Concilio quiso terminar con ciertos abusos. Lo prueban además de su mismo contenido, otras disposiciones complementarias. Por otra parte, la fundación de los seminarios, que fue objeto del cap. 18, dio a entender claramente que la mayor preocupación de los Padres fue la de asegurar sacerdotes buenos e idóneos para la Iglesia. La disposición del cap. 6 tuvo, por lo tanto, el valor de una disposición ocasional: atender al decoro de la vida de unos clérigos minoristas que, célibes o casados, existían en virtud del derecho entonces vigente.

Por otra parte, el *cap. 17 de ref.* es el que, propiamente hablando, trató de una manera exclusiva de la renovación de todas las órdenes inferiores al presbiterado. Para ello fijó el principio de que los ministerios no debían ser ejercidos más que por personas constituidas en las órdenes correspondientes. La voluntad de que así fuera, lo prueba la preocupación demostrada por los Padres, en orden al pago de los debidos estipendios. No obstante, la redacción definitiva del canon fue inferior a la amplitud de las iniciativas que habían surgido en el seno del Concilio.

A pesar de todo, el Concilio introdujo una verdadera excepción al mencionado principio: estableció que pudieran ejercer los ministerios propios de los minoristas, varones casados de vida ejemplar, no bígamos y positivamente idóneos, con la condición de que llevaran tonsura y, por lo menos en la iglesia, hábito clerical. El carácter de verdadera excepción queda de manifiesto, al no exigir que tales varones casados tuvieran órdenes menores: por lo tanto, simples tonsurados quedaron facultados para todas las funciones propias de los minoristas. No es cierto, por lo tanto, que el Concilio se propusiera crear una nueva clase de clérigos casados, distintos de aquellos a que se refirió el cap. 6.

La inefiçacia de la disposición del cap. 17 vino de las siguientes causas: *a*) de la anterior excepción introducida al principio fundamental; *b*) de que no pudiera evitarse que los clérigos de órdenes

superiores ejercieran los ministerios propios de las inferiores; *c*) de que poco a poco fueran disminuyendo, a causa de la legislación posterior, los clérigos minoristas, célibes o casados, a que se refirió el cap. 6 *de ref.* La necesidad, siempre actual, de contar con buenos sacerdotes atrajo la atención preferente de la Iglesia; por esto dejó de lado la solución de los numerosos problemas, que habrían planteado la existencia de unos clérigos, que hubieran permanecido estable y definitivamente, en las órdenes inferiores al sacerdocio. En otros términos, fue prevalecienlo el concepto de que los diversos grados del Sacramento del Orden son una «via ad maiores ordines suscipiendos».

En todo caso —y ello es muy notable— los antecedentes de la iniciativa actual de una posible renovación del diaconado o de las órdenes menores podrían buscarse en el proyecto presentado al Concilio en 6 de julio de 1565. En él la contextura de las órdenes inferiores al presbiterado estuvo realmente inspirada por las necesidades pastorales de la época.

Mons. Narciso Jubany,
Obispo Auxiliar de Barcelona.

Las obras serviles

I.—¿Será conveniente y oportuno que el futuro Concilio Ecuménico publique un Decreto Universal para la Santa Iglesia, determinando las clases de trabajos prohibidos por la guarda del «descanso» del «domingo» y de los «días festivos»?

El Código de Derecho Canónico (CIC) can. 1.248 preceptúa: «Festis de praecepto diebus Missa audienda est; et abstinendum ab operibus servilibus, actibus forensibus, itemque, nisi aliud ferant legitimae consuetudines aut peculiaria indulta, publico mercatu, nundinis, aliisque publicis emptionibus et venditionibus».

En este canon se imponen dos obligaciones: una positiva, oir Misa, que es la principal: y otra negativa, abstenerse de trabajos serviles, actos forenses y demás ocupaciones detalladas en él. Aquélla es el fin del día festivo, para que el hombre se ocupe en las cosas del culto de Dios: ésta, para que las obras serviles no impidan al hombre ocuparse en las cosas divinas [1]. Nosotros restringimos nuestra exposición a esta segunda parte del canon, y de ella a solas las *obras serviles.*

Conocida es la clasificación de las obras del hombre, en orden al descanso dominical, en *serviles, liberales* y *comunes.*

a) *Serviles* son aquéllas que se ordenan: 1) inmediatamente a la utilidad del cuerpo, 2) se ejecutan principalmente con las fuerzas del cuerpo y 3) se encomiendan comúnmente a los hombres vulgares —antiguamente a los siervos—. Tales son las obras *rurales,* sembrar, segar... y las *mecánicas,* como tejer, fabricar muebles, etc...

b) *Liberales,* las obras que pincipalmente: *a*) se ejecutan con las potencias o fuerzas del alma; *b*) se ordenan al cultivo de la misma, y se hacían antes por hombres libres, como leer, escribir, enseñar, delinear, etc.

---

[1] Cf. St Thomas, *Summa Theologica,* 2-2, q. 122, a. 4 ad 3.

c) *Obras comunes* [2] son las indistintamente ejecutadas por siervos y libres. Llámanse también *naturales* o *medias,* y pertenecen al culto ordinario del cuerpo, como el caminar, cazar, jugar, comer, etc. [3] Aquí solamente nos ocuparemos de las *obras serviles* con relación al precepto dominical.

II. Importancia práctica de la Observancia del precepto dominical

La experiencia nos enseña que en las regiones donde se desprecia la santificación del domingo y de los días festivos preceptuados por Nuestra Santa Madre Iglesia, desaparece poco a poco la fe, se corrompen las costumbres, se depauperan las familias y hasta se impide el progreso de la industria. Por el contrario, la santificación del día festivo trae grandes utilidades morales y corporales y económicas al individuo, a la familia y a la sociedad.

A) *Al individuo le proporciona:*

1) *Gran ventaja espiritual y moral.* El hombre tiene la grave obligación impuesta a) *en parte por el Derecho natural* de consagrar a Dios Nuestro Señor algún tiempo al culto de su Divina Majestad, *b*) en parte por el derecho *divino positivo* [4] de que ese tiempo sea por lo menos un día a la semana, *c*) y en parte por el derecho *eclesiástico,* en cuanto que la Iglesia [5] ha preceptuado que ese día semanal sea fijo, *el domingo,* y ha determinado también el modo como Dios nuestro Señor ha de ser honrado y glorificado [6]. Pues bien, el descanso dominical proporciona al obrero, como a todo cristiano, la gran oportunidad y ventaja de cumplir este triple precepto con la asistencia a los oficios religiosos dominicales prescritos por la Iglesia, absteniéndose de hacer obras serviles. Además tiene otra ventaja el obrero si quiere aprovecharla: la de instruirse religiosa y moralmente asistiendo al catecismo de adultos y a las instrucciones pastorales, empleando parte del tiempo libre de su trabajo manual u oficinista en lecturas intelectuales y moralmente instructivas.

---

[2] Merkelbach, B. H., O. P., no admite más que las obras *serviles* y las *liberales. Theol. Mor.,* II[3], 686, p. 704.

[3] S. A. M. de Ligorio, *Theol. Mor.* l. III, n. 272.

[4] Ex 20, 9 sq.: «Sex diebus operabis, et facies omnia opera tua. Septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est: non facies omne opus in eo, tu et filius tuus et filia tua, servus tuus et ancilla tua, iumentum tuum et advena, qui est intra portas tuas.»

[5] Cf. S. Thom., *Summa Theologica,* 2-2 q. 122 a. IV ad IV: «Dicendum, quod *observantia diei dominicae* in nova Lege succedit observantiae sabbati, non ex vi praecepti legis, sed *ex constitutione Ecclesiae* et consuetudine populi christiani.»

[6] Cf. Prümmer, *Theol. Mor.,* II[10], 465.

2) *Ventajas corporales.* Todo lo humano es limitado: y así lo son la salud y las fuerzas del individuo. La experiencia fisiológica ha demostrado que no basta al trabajador cotidiano —a poco intenso que sea su trabajo— el descanso nocturno ordinario. Necesita descansar periódicamente durante el día particularmente, si el obrero, para evitar accidentes, ha de tener una atención y vigilancia mayor, la cual no podrá sostenerse con el mismo vigor cuando el esfuerzo es prolongado. Claro está que la necesidad del descanso será mayor en unos que en otros, según la naturaleza del trabajo y su intensidad, y según la constitución física y el temperamento del sujeto; pero a todos es indispensable el descanso periódico, diurno, añadido al nocturno. Y esto se lo proporciona el descanso dominical.

3) *Ventajas económicas,* porque evita muchos gastos inútiles en bares, cafés, cines y otros entretenimientos. Descansando el domingo, el obrero no huelga entre semana y aumenta la productividad con las fuerzas cobradas en el reposo, y es más apto para promover otros interes. La experiencia demuestra que disminuyen, con la bienhechora influencia de este descanso dominical, las ausencias de los obreros a su trabajo en los lunes y martes de la semana.

B) *Ventajas familiares.*—Ordinariamente los diversos miembros de la familia durante la semana están dispersos en sus ocupaciones. Sólo se ven por la noche; fatigados, no gozan suficientemente del solaz familiar, aun suponiendo que el obrero no retrase su entrada en casa llevado por los atractivos de un cabaret. Así no puede atender a los asuntos de la familia ni a la educación de los hijos. Con el descanso dominical y cumpliendo sus deberes religiosos puede regocijarse con la vida íntima de familia, ocuparse de los hijos, quienes resultarán muy beneficiados de la educación paterna y del aliento e impulso saludable, que les da con el ejemplo del cumplimiento de los deberes religiosos.

C) *Ventajas sociales.*—Como el culto de la Iglesia es social, asisten juntos a los oficios religiosos los ricos y los pobres. La Iglesia llama igualmente a todas las clasas sociales aunque sean opuestas entre sí. En el ejercicio del culto divino reune a todas, y de este modo acorta la distancia entre pobres y ricos y suaviza las relaciones entre ellos. Pues como Madre a todos predica lo mismo, impone los mismos deberes, especialmente el de amarse y ayudarse como hermanos en nombre de Dios, Padre común, de Nuestro Señor Jesucristo, Redentor de todos los hombres, para que éstos se unan entre sí con los lazos naturales del amor y los sobrenaturales de la caridad. Se realza esto con el ejemplo de afecto maternal que la Iglesia da a los pobres [7]. Así se ven bastantes conversiones de católicos, ocasionadas

---

[7] Cf. León *XIII,* Enc. *Rerum Novarum,* 15 mayo 1891.

por su asistencia a los oficios religiosos de los días festivos, y también las de algunos católicos que curiosa o interesadamente han contemplado este acto dominical.

III.—El descanso dominical y las obras serviles

Síguese de lo que acabamos de decir que el celo del verdadero apóstol ha de procurar con verdadero interés y por todos los medios posibles la observancia ejemplar del descanso dominical entre los católicos. A ello contribuirá, sin duda, el que los católicos conozcan bien las clases de trabajos prohibidos en los domingos y días festivos y a qué clase de operarios aquéllas afectan. Porque podrá ocurrir que a esta clase de obreros de taller, oficinistas, empleados... atendido su trabajo de semana, le convenga y se le permita en los domingos y en los días festivos entretenerse: v. g. en los ya famosos huertos familiares, y a otra clase de trabajadores no le sea conveniente y no se le permita. Lo mismo ha de decirse de otras clases de trabajos de entretenimiento para otra clase de obreros manuales o intelectuales.

Para esto es base indispensable tener una ley o norma, dada por la autoridad competente, clara, precisa, en la que se determinen bien la naturaleza y notas distintivas de las llamadas *obras y trabajos serviles y no serviles* declarando a la vez: «Tales clases de trabajos se vedan ejecutar en los domingos y días festivos a tales o tales clases de obreros o viceversa tales de aquéllas les son permitidas a éstas». También habrá de procurarse que las labores permitidas o prohibidas en los dominigos y días festivos se adapten en lo posible a las condiciones sociales de los actuales obreros, tan distintas por lo común, especialmente en la parte mecánica e industrial, de las condiciones sociales de los trabajadores (siervos por lo común) de mediados del siglo VI, cuando por primera vez se usó *conciliarmente,* en sentido teológico, la frase *obra servil* en el Concilio de Rouen de 560 en el canon 15 [8].

Antes de esta fecha —560— San Martín, Arzobispo de Braga (entonces España Tarraconense, ahora Portugal), había escrito en su libro *De Correptione Rusticorum* [9] tratando del descanso dominical: «*opus servile,* id est, *agrum, pratum, vineam, vel si qua gravia non facietis in die dominico*».

La frase *obra servil* suena hoy como un poco molesta y desagradable a los oídos de todos los obreros, especialmente a los de los operarios que ejercitan sus oficios técnicos en oficinas, talleres, fábricas,

---

[8] Cf. Labbé-Cossart, *Sacrosancta Concilia,* t. VIII, col. 406; Mansi, *Sacr. Concil. nova et ampliss. Collectio,* t. IX, col. 1202.

[9] Cap. 18, p. 41, ed. C. P. Caspari, *Christiania,* 1883, citado por L. Mac Reavy, en su art. *The Sunday Repose From Labour:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 12 (1935) 211.

escritorios, etc. ¿No convendría sustituirla por otra frase más a propósito para expresar todo trabajo incompatible con el descanso dominical?

IV.—La tradición cristiana en esta materia suele dividirse en tres periodos: I° del siglo primero al VI; II° del VI al XIII; III° del siglo XIII hasta nuestros días

Primer Período: *Del siglo I al VI.*

Los cristianos, a imitación de los judíos que descansaban el sábado, comenzaron a guardar el descanso del domingo en memoria de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, absteniéndose de hacer ciertas obras que hubieran podido impedir el culto, especialmente público, de Dios; pero no las llamaban *serviles* como el Antiguo Testamento, porque no querían judaizar.

a) El Concilio de Laodicea de fecha incierta, —del 343 al 381— nos da el primer documento eclesiástico relativo al descanso dominical en el can. 29, prohibiendo a los cristianos judaizar, estar ociosos el día del sábado, prescribiéndoles trabajar en él, y honrar el *Día del Señor* absteniéndose todo lo posible de trabajar en él, mas no preceptuó el descanso [10].

Nada dice de la extensión del descanso dominical, ni de qué obras se han de abstener en él; pero es sin duda menos rígido que el del sábado judío.

b) Las Constituciones Apostólicas preceptuaban este descanso a los siervos en memoria de la Resurrección del Señor, y les imponían la obligación idéntica para el día del sábado en recuerdo de la «Creación».

c) En esta época, además de las leyes de Constantino y de otros emperadores sobre el descanso dominical, existía una costumbre cristiana de no trabajar en él, por la que consideraban *prohibidas* en los domingos las obras que hacían los siervos, como las rurales de siembra, siega, corte de hierba, vareo de árboles, de trigo, etc., de obras mecánicas y otras similares; pero no hay todavía legislación eclesiástica sobre su prohibición. *Se inicia* también a fines de este período la *tendencia de asimilar el descanso del domingo al reposo sabático de los judíos.*

Segundo Período: Del siglo VI al XIII.

En este período se legisla mucho sobre el descanso dominical.

a) Se prohiben por los cánones de Concilios particulares, lo que ya estaba prohibido por la costumbre. Tales son las *obras rurales;*

---

10 Hefele, *Hist. des Concil.*, t. I, p. 1015.

cultivo de la tierra, sementera, siega, laboreo de las viñas, etc., y todas las labores relacionadas con ellas, las obras mecánicas y sus similares (Conc. III de Orleans, en 538, can. 28, MANSI, *Concilia*, Florentiae, 1763, t. IX, col. 19). Sin embargo, en *Monumenta Germaniae Historica, Concilia aevi Merovingii*, Hannover, 1893, t. I, p. 82, *es el can. 31 de los 36 que cuentan:* LABBÉ-COSSART, *Sacrosancta Concilia*, t. VIII, col. 406.

b) *Dispensas.*—Algunos Concilios admiten excepciones en el descanso dominical. Así el Concilio de Auxerre, en 578, establece: «non licet die dominica iungere boves, vel alia opera exercere, nisi pro causis constitutis», can. 161; el de Narbona, 580: «ut die dominico nullam operam facient nec boves iungantur excepto si in mutando necessitas incubuerit», can. 4. (Labbé-Cossart, o. c., t. VIII, col. 726). Lo mismo disponen los Estatutos Episcopales.

c) Como consecuencia lógica, esas prohibiciones de las obras rurales se extendieron a los transportes de todo género: sin embargo, en el capitular eclesiástico de Carlo Magno del 789, se exceptúan tres clases de transportes: *hostilia carra vel victualia vel, si forte necesse erit, corpus cuiuslibet ducere ad sepulcrum* [11]. Pero estas excepciones del Capitular de Carlo Magno parecen contradichas por el Concilio VI de París, en 829, l. I, can. 50, que prohibe *quaslibet carrigationes ullius conditionis —Carraria opera—*. En este Concilio y en el de Chalons (843) se quejan los PP. asistentes a ellos de los abusos y negligencias considerables en la observancia de este precepto [12].

La prohibición de las *carrigationes*, se extendió: *a*) a las cargas impuestas a los vasallos por sus señores; *b*) a las cargas de acarreo —carregium—; *c*) a las cargas de transporte arriero (a lomo de mula) *sagmegium.*

Excepción para estas cargas: *las obras de caridad o temor de los enemigos o una gran necesidad.* Así lo disponía el Concilio de Bourges en 1031, can. 15 [13]. Pero todavía no aparecen las sitematizaciones de las obras serviles.

Tercer Período: Del siglo XIII al XVI.

Sistematización de las obras serviles por el elemento material «la naturaleza de la obra» y el elemento formal «la intención del lucro».

Santo Tomás de Aquino [14] nos dice que en este tercer precepto del Decálogo hay que considerar dos cosas. La primera, el fin que es *ut homo vacet rebus divinis;* la segunda, que no se haga ninguna *obra servil* en el día del sábado (Lev 23,3).

---

[11] *Capitulare eccles. Caroli Magni*, a. 789, can. 80: ML 117, 181 s.
[12] LABBÉ-COSSART, o. c., t. IX, col. 749.
[13] LABBÉ-COSSART, o. c., t. IX, col. 209.
[14] *Summa Theologica*, 2-2, q. 122, a. 4 ad 3.

La obra servil (de servidumbre) es de tres maneras: La primera servidumbre es la del pecado, pues el *hombre que peca se hace siervo del pecado* (Io 8,34). Según esto toda obra de pecado se dice servil. Pero aunque obre peor contra este precepto del culto divino el que peca en domingo que el que ejecuta una obra corporal, no por eso el pecado se llama obra servil propiamente, sino que se le llama servil en sentido metafórico y místico [15].

«La segunda servidumbre es por la que un hombre sirve a otro: un hombre sirve a otro no según la mente, sino según el cuerpo... y así se llaman obras serviles aquéllas, en las que un hombre sirve a otro hombre».

«La tercera es la servidumbre de Dios, y según esto *obra servil* puede decirse la obra [de adoración] *de latría,* que pertenece al servicio de Dios». Pero esta tercera servidumbre no se opone al tercer precepto del Decálogo, antes al contrario, debe el hombre abstenerse de otras obras corporales en los días festivos, para dedicarse al servicio del culto de Dios. «Quitadas las obras corporales pertenecientes al culto espiritual de Dios, y de las obras corporales las que son comunes a los siervos y a los libres, las cuales no se llaman serviles», como son las que sirven para la alimentación, para evitar la muerte, las de caridad, etc., «quedan como obras serviles las que propiamente pertenecen a los siervos, es decir, las de la «segunda servidumbre, las obras corporales en las que un hombres sirve a otro». Como se ve Santo Tomás no participó en la sistematización de que tratamos.

San Buenaventura escribe: «Talia dicuntur opera servilia et prohibentur illa *maxime* in quibus *inhiat terrenis lucris,* et quae sunt praeter necessitatem, per quam anima maxime detinetur circa haec inferiora ne se nec Deum recolat» [16]. Algunos quieren ver en estas palabras «*Illa* [*opera*] *maxime in quibus inhiat terrenis lucris*» un jalón para la sentencia que vamos a exponer.

Sistematización de la obra formalmente servil por el fin del lucro del Agente.

Desde San Raimundo de Peñafort hasta bien entrado el siglo XVI tienen, *como serviles* las obras que abiertamente no lo son, si se hacen con intención de lucro, como el escribir, contratar, cazar, pescar...

Guillermo de Rennes, en su comentario a la *Suma* de San Raimundo de Peñafort, puso este principio: «La ganancia hace servil una obra que por su naturaleza no lo es». Así un cochero, un peluquero, puede prestar un servicio en día festivo a condición de que no sea *principalmente* por la ganancia, sino por necesidad de aquéllos a quienes sirve [17].

---

[15] *In III Sent.,* Dist. 37, a. 5, sol. 2 ad 2.
[16] *In III Sent.,* Dist. 37, dub. III, Ed. Vives, t. V, p. 153.
[17] *Summa Raymundi,* Avignon, 1715, p. 160.

Todavía es más explícito Ricardo de Mediavilla († 1307). En él se hallan bien determinados los dos elementos de la obra servil: *el material, la naturaleza de la obra; y el formal, el fin propio y próximo del agente.* A la pregunta: «¿Qué obra es servil?», responde: «La opuesta a la obra liberal». En ambas, añade, hay que tener presente, si se quiere determinar el carácter de *liberalidad* o *servilidad,* el fin propio y próximo del agente; el fin esencial que se ha propuesto, no el accidental. «Tam unum opus quam aliud... debet iudicari formaliter servile vel liberale per comparationem ad agentem». De aquí saca esta conclusión: «Aquéllas son obras serviles, cuyo fin propio y próximo es el bien temporal y corporal del que las ejecuta aunque por naturaleza sean liberales, espirituales. A la inversa, una obra naturalmente servil, si está ordenada a un fin espiritual, se ha de considerar como liberal» [18].

Clasificación:

Obras *material* y *formalmente* serviles: *prohibidas.*

Obras materialmente liberales, *formalmente* serviles: *prohibidas.*

Obras materialmente serviles, *formalmente* liberales: *permitidas.*

La misma doctrina con los dos elemetos de la obra servil se halla bien determinada en Angel de Clavasio († 1495), *Summa Angelica,* art. Feriae, nn. 27, 29. A esta misma sentencia se adhirió Silvestre de Prierio o de Prierias († 1523 en su *Summa Silvestrina* (1516).

En el artículo *Dominica,* cuestión IV, se pregunta: «Cuáles son las reglas o teorías o claves para resolver si no todos los casos, al menos gran número de dudas, que surgen en esta materia» de las obras serviles:

El ilustre dominio responde: «El [Santo Tomás] no prohibe la obra espiritual, ni la corporal servil hecha para el servicio divino, ni la obra corporal común al siervo y al hombre libre. De estas premisas concluye: «ex quibus elicitur, quod die festo non licet facere opus servile pro *lucro consequendo principaliter:* licitum vero est illud facere pro damno rerum vitando, aut corporis aut animae; a fortiori hoc tam ad se, quam ad proximum». Esta razón está tomada, en cuanto a todos sus miembros, de Santo Tomás, 2-2, q. 122, a. 4 ad 3, usando casi las mismas palabras.

La segunda razón está tomada de Ricardo de Mediavilla, añadiendo a cada regla la clasificación de precepto o de consejo.

La obra *material* y *formalmente* servil: *prohibida* de «*precepto*».

La obra materialmente liberal y *formalmente* servil: prohibida de «*consejo*», «no de precepto», «nisi per hoc impediretur illa vocatio quam ex necessitate debemus divino».

---

[18] En *III Sent.*, dist., 3, a. II, q. 4, Conclusio. Brixiae, 1591.

Finalmente, la obra materialmente servil, *formalmente* liberal, «die festo», se concede, como se dice en la decretal *Conquestus* de Gregorio IX sobre las obras serviles, en la que se permiten por causa de piedad obras que de otro modo están prohibidas.

En la cuestión V aplica estos principios a la solución de los casos, distinguiendo a menudo entre la obra *permitida* y la *prohibida.*

1) *Permitida: a)* si no se trabaja «propter mercedem»; *b)* o si se trabaja «ad vitandum damnum...». Así razonablemente se ocupan por este fin domicellae post suas devotiones, non propter lucrum *principaliter,* a no ser en caso de necesidad.

2) *Prohibida,* si material y formalmente es servil: el elemento *formal* es «la búsqueda del lucro principalmente».

3) Toda obra que «*sólo sea formal* o *materialmente servil*», *no es pecado mortal.*

Sus soluciones son comprensivas, no rígidas; «porque la Iglesia no pone lazos a sus hijos» [18a].

Otros muchos canonistas y sumistas, que sostienen esta opinión, pueden verse citados en Suárez [19], quien copia estas palabras del Abulense: «Omnes operationes exteriores secundum se liberales ex hoc fine (lucri) fieri serviles et prohibitas».

En esta teoría hubo sus extremos, que muchos no podían comprender. Así Clavasio quería impedir el toque de campanas llamando a los oficios divinos so protexto de que era pagado; y el mismo Ricardo de Mediavilla llegó a considerar como pecado el solo pensamiento del trabajo por ganancia en domingo. Además, la búsqueda del lucro la presentaban casi como una intención extrínseca propia del agente, sin mostrar suficientemente lo que ella es en realidad, *un elemento esencial de la obra servil en sí misma* [20]. Por esto nada tiene de extraño que los teólogos [21] buscaran otra solución a la especificación de obra servil como ahora veremos.

En esta teoría, que acabamos de exponer, se tenía ya en cuenta para la licitud de la obra servil en domingo: *a)* la dispensa del superior

---

[18a] (Silvestre de Prierio), *Summa Sylvestrina,* art. *Dominica.* Lyon, 1584, p. 269 sg. Los subrayados son nuestros.

[19] Suárez, *De Relig.,* l. II, c. 19, p. 246, Venetiis, 1609, apud Bernardum Iuntam et Socios.

[20] Cf. Berte, Nouv. Rev. Theol., 63 (1936) 43.

[21] «Minus ergo bene distinxerunt quidam opus servile in *formaliter* et *materialiter* paenes finem lucri seu mercedis. Propter quod divinum operis ingenium nunquam in III Sententiarum, aut hic tractans de servilibus operibus meminit lucri aut mercedis» (Caietanus, *Comment.* in 2-2, q. 122, a. 4 ad. 3, t. VI, p. 216, col. 2, ed. novissima, in X tom. Romae, 1773. Lo subrayado es nuestro.

competente; *b*) la necesidad de la obra o indigencia del operante; *c*) el evitar un daño, especialmente del cuerpo, tanto propio como del prójimo; *d*) el ser la obra para el servicio divino; *e*) y no pocos teólogos añadían la costumbre del lugar.

Sistematización de la obra servil por su naturaleza corporal.

Cayetano en su comentario a la *Summa* de Santo Tomás, editado en 1525, se pregunta: *An opera in die festo licita reddantur illicita ex hoc quod fiant mercenarie seu propter lucrum?* Responde: *Apparent rationes contrariae* [22].

1.° El lucro no hace servil la obra no servil.

Porque la esperanza del lucro está como por sí y principalmente en la negociación, que directamente se ordena al lucro. Lo consecuente sería que la negociación fuese obra servil, y esto es falso, porque solo los libres son dueños del dinero y de las cosas y los siervos nada tienen. Por esto la negociación no está prohibida en el día festivo por ser obra servil, sino por otra razón como se ha dicho.

2.° El salario, la merced no transforma en servil la obra no servil. *a*) Se dan obras serviles sin salario, como se ve en los que ejecutan obras serviles por sí mismos: v. g. los que hacen zapatos y tejen, etc., para uso propio de sí mismos. Si, pues, se dan obras serviles sin merced, ya se ve que la servilidad de la obra no se explica por la merced: «*Una cosa* es que la obra sea *servil*, y *otra* que sea *mercenaria*».

b) Obrar servilmente es contrario al obrar mercenariamente. Aquello no es obrar por sí, porque el siervo todo lo que hace lo hace para su amo, su señor; este obrar mercenariamente es obrar por sí, porque el mercenario todo lo hace por necesidad o utilidad de sí mismo. Repugna, pues, obrar a la vez servil y mercenariamente.

3.° Confirma la doctrina expuesta con algunos ejemplos de trabajos realizados en días festivos. Prestan sus trabajos en los días festivos lícitamente los músicos tocando el órgano o en las bodas, los profesores dando lecciones públicas, los vendedores al por menor, los médicos, etc., cobrando su salario, su merced como la cobran en los días laborables; y la hacen con la misma intención, como lo manifiestan los pactos, las convenciones y las condiciones de los servicios, que son los mismos con que los prestan en otros días, a saber: por el lucro, por el salario. Y de estos casos notorios y que se hacen sin escrúpulo de conciencia se deduce el universal, esto es: «que estas obras que se ejecutan lícitamente en los días festivos, o por costumbre, o por necesidad de la salud corporal, o por evitar un daño inminente, o por la naturaleza de la obra, pueden hacerse lícitamente por salario,

[22] *Comment. in Sum. Theol.*, t. VI, p. 216, ed. citada.

mercenariamente, como en los otros días se hacen mercenariamente con la intención del salario.»

En estas obras lícitas en los días festivos, prosigue Cayetano, hay un doble fin: el *fin de la obra* y el *fin del operante:* v. g. el fin o razón de la obra en el músico es deleitar o solemnizar el culto divino, en el doctor o profesor ilustrar la inteligencia, en el que vende al por menor ayudar la situación del que necesita la venta menudamente y así en los demás. El fin del operante es la merced, así: Los que trabajan en el día festivo, por razón de la obra, tienen la necesidad, o el evitar un peligro inminente, o la costumbre que la permite u otra así; por razón de aplicarse a esas obras tiene la merced, el salario... En hacer esta obras en día festivo no hay ningún pecado. Porque yo no peco por ejercitar la obra en día festivo, puesto que está permitida; tampoco peco al aplicarme a ella, porque remedio mi necesidad, mi indigencia con el salario; nada hago contra el fin del día festivo, porque no menos me abstengo de las cosas divinas haciéndolo gratis que por el salario...

Así que a la duda propuesta se responde: «Que las obras no son ni se hacen serviles porque se ejecuten mercenariamente, por lucro, como fin principal del que las hace, sino que se llaman serviles *por su naturaleza,* como son las *mecánicas,* para las que tenemos deputados siervos, como dice el autor» [23].

Esta doctrina de Cayetano fue aceptada por bastantes teólogos contemporáneos suyos y después casi universalmente por los de los siglos XVII, XVIII, XIX y lo que va del XX. DECIMOS CASI UNIVERSALMENTE, porque la otra sentencia también ha tenido sus partidarios eminentes y entre ellos a Benedicto XIV, quien enseña «que la pesca se ha de tener por obra servil siempre que se ejerza por lucro» [24].

Según esta nueva teoría ¿cuáles son los elementos para conocer y discernir la OBRA SERVIL?

Rechazada la *intención del lucro* en el agente como *elemento formal* de la obra servil, no queda más que *la naturaleza de ésta y el fin de la misma.* OBRA SERVIL, nos dice SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO [25], es la que se ordena: *a*) inmediatamente a utilidad del

---

[23] Por este comentario sobre Sto. Tomás 2-2q.122, a. IV ad 3 elogia Suárez a Cayetano escribiendo: «Praecipuus defensor huius sententiae (que nosotros estamos exponiendo) est Caietanus, qui valde ingeniose et acriter eam defendit» (*De Religione,* t. XIII, cap. 19, n. 6, ed. Vives, Paris 1859).

[24] *De Synodo Dioec.,* XIII, 18, n. 2.

[25] *Theol. Mor.,* l. III, n. 272.

cuerpo; *b*) se ejecuta más con las fuerzas del cuerpo que con las del alma, y *c*) se enconmienda su ejecución a los hombres vulgares (antes a los siervos). Tales obras son las *rurales:* sembrar, segar, arar, cavar viñas, etc.; las *mecánicas,* como el construir carros, coches, tejer, coser, etc.

Tenemos, pues, que, según esta sentencia, las notas que constituyen y caracterizan las obras serviles son dos: 1ª *su naturaleza,* o sea que principalmente se hace con las fuerzas del cuerpo; y 2ª *su fin,* que es la inmediata utilidad del cuerpo, proveniente de la misma obra. «Hay que tener en cuenta en la práctica, escribe Prümmer, O. P., que las obras serviles se han de juzgar por *el fin de la obra,* de ninguna manera por el *fin del operante,* ni tampoco por *la tardanza o fatiga* que exige su ejecución. Luego la obra, que *a*) *principalmente se hace con fatiga* (trabajo corporal) *b*) e *inmediatamente sirve para comodidad corporal,* no *deja de ser servil* aunque se haga por pura recreación, o sin ganancia, o por fin santo o por breve tiempo. Por eso la mujer, que teje o cose, para confeccionar vestidos para los pobres, hace una cosa servil en realidad, y peca, si no tiene causa excusante» [26].

Por la misma razón las obras liberales, «las que se hacen principalmente con las fuerzas del alma, y se ordenan al cultivo de la misma, y se hacían antes por hombres libres, como el leer, escribir, enseñar, etc., *no dejan de ser liberales,* aunque se hagan *por retribución y con cansancio,* y se ejecutan lícitamente los domingos y días festivos» (PRÜMMER, 1. c. n. 2).

Esta segunda sentencia en tiempo de Cayetano y en los siglos XVII, XVIII y parte del XIX era bastante, no plenamente, acomodada a las condiciones de aquella sociedad. *El trabajo manual, el trabajo de la semana,* estaba por lo general en relación proporcionada con las necesidades corporales de entonces; *el intelectual* correspondía a las necesidades espirituales. Pero esta fórmula, ¿podría aplicarse a las nuevas significaciones y concepto del trabajo manual, nacidos del progreso industrial? ¿Podría servir por mucho tiempo para discri-

---

[26] *Theol. Mor.,* t. II, ed. IX, n. 48, 1. Algunos han creído que, según esta teoría, las obras serviles constaban de un solo elemento, el elemento material que pone la otra sentencia; pero no es así como lo hemos visto de S. Alfonso y de Prümmer. Añadamos este otro testimonio de los Salmanticenses: Opera servilia «esse opera corporalia, seu quae *per corporale instrumentum* exercentur, *ad utilia corporis per se,* et *ex sua primaeva institutione,* ordinata» (*Cursus Theol. Mor.,* tr. XXIII, c. I, n. 227). Por tanto, uno de los elementos esenciales de la obra servil es el estar ordenada a la utilidad del cuerpo, «ex primaeva sua institutione».—También SUÁREZ, 1. c. c. 20, n. 5, p. 251, escribe: «Sic ergo ratio operis servilis in primis postulat ut sit opus mecanicum, et corporale, non solum ex parte instrumenti sed etiam *ex primo effectu,* ad quem *natura sua,* vel *ex vi institutionis suae ordinatur.*»

minar lo que hay en el hombre, puesto al servicio de lo temporal, de lo que hay, por el contrario, en el que se dirige a la ilustración de la inteligencia? Esta teoría encontró, desde antes del siglo XVII dificultades en la solución de los casos que se presentaban.

Notorio es el caso de Azor [27] († 1603), seguidor de Cayetano, sosteniendo en teoría que las obras *serviles* no lo son «por la intención del agente, sino por la naturaleza de la obra»; pero fue reprendido por Busembaum [28] por falta de lógica, porque en la práctica había apelado a la *sentencia del lucro* para permitir o prohibir la caza, la pesca, la escritura y la transcripción. El mismo Busembaum (l. c.) transcribe, sin rechazarla, esta respuesta de Filliucio sobre la destilación. «Excusat Filli. distillationem quae sine corporis fatigatione [29], potius ad experientiam et peritiam fit quam ex officio et arte». Lo mismo hace San Alfonso (1. c. n. 282, 7).

Soluciones parecidas a éstas, ilógicas, se encuentran no pocas en los manuales de Teología Mor. en la solución de los casos de obras serviles.

Esta sentencia como la anterior acude también para la solución de los casos a las causas que excusan de la observancia de la abstención de las obras prohibidas en los domingos y días festivos, a saber: la dispensa, la necesidad propia o ajena, la razón del culto divino, la costumbre y la caridad.

V.—Deseos de un criterio universal, en lo posible, de las obras prohibidas en los días festivos

a) La grande evolución mecánica e industrial con la complejidad de los múltiples oficios y trabajos manuales ha aumentado sobremanera los casos de obras dudosas sobre si son serviles o liberales. De aquí la perplejidad de los autores y la diversidad de sus soluciones. Los principios son los mismos para todos; pero la aplicación es diversa. Los fieles se admiran y se preguntan a sí mismos y preguntan también a otros: si la Iglesia es distinta o enseña cosas distintas en las diversas provincias o regiones sobre la prohibición del trabajo en los días festivos, pues en unos lugares está prohibido lo que se permite en otros.

Los mismos *huertos familiares* (aprobados por León XIII y San Pío X), los cuales cultivados en las tardes de los días festivos por el padre, la madre e hijos íntimamente unidos, han producido ópti-

---

27 *Institut. Mor.*, t. II, pars. II, c. 37, Lyon, 1610.

28 *Medula*, Tract. III, *De tertio Praecepto*, c. 1.

29 Recuérdese lo transcrito de Prümmer: «la obra no deja de ser servil aunque se haga por pura recreación o sin ganancia, o por fin santo, o por breve tiempo».

mos frutos personales, familiares y en el culto divino con la observancia del domingo, no fueron bien recibidos por todos. Pero entonces escandalizaron a no pocos católicos, y aun sacerdotes, como una profanación del descanso dominical. Si la cuestión se pusiera hoy oficialmente, la casi totalidad de los católicos la aceptaría unánimemente [30]. Incontables obreros deben a este trabajo de recreo y distracción, el haber llevado una vida familiar, educativa de los hijos, apartada de las tabernas, bares, cabarets, cines, teatros y reuniones políticas, con gran paz cristiana para sus almas y no poco ahorro para la ecanomía doméstica. Esto prueba que no toda obra *servil* es opuesta al precepto de descanso del día festivo si no impide el culto debido al Señor, ya que la obra en sí no es mala y alivia y recrea al cuerpo.

De aquí la tesis sustentada por muchos escritores modernos: *Un trabajo corporal moderado y por recreo o entretenimiento no debe considerarse como obra servil prohibida.* Pero en esto, como en todas las labores, deben precaverse los abusos. Lo cual pudiera hacerse con la nueva ley tan deseada, si, como muchísimos esperan, llega a promulgarse.

b) *La falta de lógica,* se observa en los autores, entre los principios y su aplicación en las resoluciones de los casos. PRÜMMER (II, 488): «Valde notandum est pro praxi opera servilia diiudicanda *esse ex fine operis,* non *ex fine operantis... non desinit esse servile,* si fiat recreationis causa, vel sine remuneratione, vel *ex santo fine* vel per breve tempus». Y añade: «La mujer que teje o *cose* (el domingo) vestidos para los *pobres* hace una obra servil y peca, si no hay causa excusante». En el número siguiente (489) dice: «Hacer rosarios, coser escapularios son *obras* por *su naturaleza serviles*». —La conclusión según lo dicho en el número anterior debía ser: luego no pueden hacerse *ni por un fin* santo, ni *para los pobres* sin pecado— y sin embargo, pone esta otra: «son lícitas por razón de la estimación común en los días de precepto con tal que se hagan *por devoción y sin lucro*».

Y ¿por qué esta solución tan opuesta al principio antes sentado? Porque al comienzo de este párrafo escribe: Para determinar en los casos de duda qué obras son serviles o liberales, se atiende no sólo a la naturaleza de ellas *sed etiam ad estimationem hominum.* Y este nuevo principio lo extiende a obras que él mismo confiesa ser serviles por *su naturaleza* «Rosaria facere et scapularia suere sunt *ex se opera servilia*».

---

[30] Véase H. Michaud: «Revue Apologetique» 62 (1936) 298-299. Conocida es la Institución «*L'oeuvre du coin de terre et du foyer*» (jardines obreros), fundada por el Abate *Lemire* y propagada por el *P. Volpette, S. I.,* el apóstol de los jardines obreros, quien para defenderlos tenía siempre en los labios esta sentencia: «*Están permitidos los trabajos que se pueden hacer con traje de domingo.*»

El P. Vermeersch [31] propone también el principio de que el fin del agente no entra en la clasificación de la obra propiamente servil ni en la propiamente liberal; pero se ve obligado a admitir que en las *comunes* (a siervos y libres) el fin de la *ganancia* hace que la obra sea servil o no: v. g. la pesca, caza, etc., hechas por salario son serviles; no lo son si se ejecutan por recreación.

Tanquerey [32], no obstante de haber sentado antes este principio: «opera liberalia permissa sunt etiamsi pro mercede exerceantur», escribe «in his operibus, cuius indoles ex se dubia manet, tanquam prohibita haberi, indicio nostro, ea omnia quae, ex communi aestimatione, censentur exercitium *artis lucrativae,* quod ex se a sanctificatione diei dominicae mentem avertit».

Muchos autores podíamos aducir en confirmación de las dificultades, originadas por la evolución industrial y social para *clasificar las obras serviles y liberales* con los principios hasta ahora expuestos en los manuales de moral. Díganoslo el P. Godofredo Heinzel, S.I., en la última edición de Noldin [33]: «Ideo auctores laborantes in classificatione operum (servilium et liberalium), incidunt in contradictiones et solutiones, quae communi sensu christianorum non capiuntur et potius ad despectum et abusum praecepti ecclesiastici ducunt».

Itaque si in sequentibus retinemus descriptionem operis servilis, prout hucusque in usu erat, hoc fit solum quia alia descriptio magis apta nondum invaluit; sed optandum est ut invaleat.

c) Las revistas eclesiásticas han ido a la cabeza de este movimiento. Ya en 1903, L'Ami de Clergé, con ocasión de los «Jardines de obreros», se inclinó a favor del lado de la solución benigna, que justificó por el sentir común del pueblo, poco inclinado a considerar el cultivo de las huertas como obra servil [34].

En 1926 resolvió que podía hacerse el bordado artístico de un mantel de altar con tal que ese trabajo no fuera el del oficio u ocupación de la semana, y se hiciera a título de distracción, de ejercicio artístico y sin escándalo de nadie.

Un escritor de la Revista creyó que esta solución contradecía a los principios anteriormente expuestos en ella. El autor del artículo, reconociendo que, según la enseñanza de la Teología Moral, el carácter lucrativo o recreativo no influía en la naturaleza de la obra servil, añadió que él deseaba una evolución sobre este punto, y termina su

---

31 *Theol. Mor.* t. III³, n. 798, B. 3, p. 726.

32 *Synopsis Mor.*³, *De Virtute relig.,* c. 8, n. 1039. ,

33 *Summa Theol. Mor.* ed. XXXI, vol. II, n. 266, p. 237. Oeniponte, 1957. La misma doctrina y casi con las mismas palabras escribió, en el mismo n.° 266, el P. A. Schmitt en la edic. XXVI de este tomo el año 1939.

34 Ami du Clergé, 1903, p. 970.

artículo con estas palabras: «Un jour viendra et il vient vite, ou la poussée de l'opinion commune des fidéles nécessitera a propos du travail du dimanche une orientation Théologique nouvelle et des precisions aujourd'hui plus que jamais désirables» [35].

El R.P. Lombart publicó en 1931, sobre este asunto una serie de artículos en la «Revue des Communautés Religieuses», cuya síntesis es: «Las tendencias actuales influirán en el porvenir. Quizá los autores de Teología Moral se verán obligados a revisar las categorías de obras permitidas y prohibidas en los días festivos, y pasar, tal vez algunas de las categorías intermedias a la primera. ¿Por qué, escribe, ha de estar permitido el bordar, y prohibido el hacer media y tapicería? Tales distinciones parecen a muchos de nuestros contemporáneos distinciones rabínicas. Pronto se juzgarán permitidos todos los trabajos ligeros, en particular los de aguja» [36].

De notables han sido calificados por los escritores los tres artículos escritos por el Rdo. L. Mc. Reavy sobre este mismo tema. En el primero «Servile Work» [37], traza a grandes rasgos la historia de la noción de obra *servil* insistiendo en la amplitud con que fue entendida antes del siglo VI [38]. En el segundo, titulado «Criticismus and Suggestion» [39], preconiza la vuelta a una legislación influida por la costumbre, que sea más suave, y, por tanto, más adaptable a la vida social y económica moderna. Desea que los *Moralistas* distingan en el trabajo manual dos clases de trabajo: uno, el trabajo profesional, ejecutado con miras a un salario, y es verdaderamente servil; otro, el *trabajo-distracción,* por entretenimiento, que no puede ser servil y responde a una exigencia de las actuales condiciones sociales [40].

VI.—¿Cómo convendría formular la nueva sistematización del trabajo servil prohibido en los días festivos?

El anhelo, sentido por no pocos escritores, de hallar el principio o principios morales para la clasificación de las obras serviles prohi-

---

[35] Ami du Clergé, 1926, p. 554.

[36] Revue des Communantés Relig. 1931, pp. 28, 58, 96, 104.

[37] The Clergy Review, abril 1931.

[38] En este mismo año publicó en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 12 (1935) 291-323, otro artículo más técnico y más erudito sobre el mismo tema, en el que demuestra que la distinción de obras serviles y liberales se remonta hasta el siglo VI.

[39] Theology Review, junio 1935.

[40] Véanse en este sentido los artículos de: H. Michaud, *Les oeuvres serviles interdictes le dimanche:* Revue Apologetique, 62 (1936) 290-303; 462-73; J. García Bayón, *Descanso dominical:* Ilustración del Clero 41 (1948) 145-147; Sanders, *Opera servilia:* Clergy Monthly 10 (1946-1947) 181,192; Zalba, *Theol. Mor. Summa,*I (1947) 975-78, nn. 219-221.

bidas por el descanso dominical y poder resolver los casos prácticos sin incurrir en contradicción con aquéllos, nos han dado fórmulas concretas en sustitución de la sistematización actual que, a su juicio es poco adaptable a las presentes condiciones sociales. He aquí algunas de ellas.

a) En 1904 «un profesor de seminario» se preguntaba en la «Revue du Clerge» [41], si sería posible hallar una teoría que integrara, como elemento esencial, «la búsqueda del lucro» o «trabajo asalariado», que los antiguos consideraban como elementos formal de la obra servil. Esta teoría coherente, cree dicho profesor, que se halla en la noción de oficio o profesión pudiendo resumirse así: «*Queda prohibido* (en el día festivo) todo trabajo profesional, aun el de las profesiones liberales (esto es el trabajo asalariado y hecho por el salario) y permitido todo trabajo (aun manual y rudo) realizado a título de recreación».

b) Un Rvdo. «Teólogo y Dr. en Derecho Canónico», publicó en septiembre, 28 febrero 1936, un artículo sobre el trabajo servil en los días festivos, contestando a otro de H. Michaud [42], publicado también en el mismo divulgador, septiembre, 10 enero 1936, sobre la misma materia. Aquél, después de exponer las condiciones variables y evolutivas del trabajo según el estado social de la humanidad, añade: «hoy, dada la evolución de la industria y del mecanismo, se ha modificado el concepto de trabajo manual, y se da el caso de que un trabajo manual puede ser un descanso, una distracción: la nueva tendencia que habrá de seguirse es:

El verdadero trabajo servil propiamente dicho es el ejercicio de la profesión de la semana, del oficio de la semana, con miras al salario [43].

c) H. Michaud escribe: «Apoyado en la Sagrada Escritura, en la Tradición auténtica, de acuerdo con el sentimiento religioso y social de nuestros contemporáneos e inspirado en los principios de la Teología católica enunciados por Santo Tomás, dejaría muy a gusto caer en desuso, como inadecuada la frase *obras serviles* y enunciaría, *salvo meliori iudicio,* así para en adelante el precepto:

1.° *Está prohibido trabajar los domingos y fiestas de obligación.*

2.° Por *trabajo* se entienden las obras acostumbradas de la profesión que uno ejerce durante la semana, por oposición a las obras de religión, al reposo, a los juegos que descansan y recrean el cuerpo y el espíritu.

---

41 Revue de Clergé, 38 (1904) 311.

42 V. Revue Apologetique, 62 (1936) 94, y su nota 5.

43 Citado por H. MICHAUD, en «Revue Apologetique», 64 (1937) 161.

3.° Para juzgar si ciertas obras que son materialmente trabajos deben clasificarse formalmente *trabajos* o *distracciones* conviene considerar:

a) La intención, *b*) el interés, *c*) el contraste, *d*) las consecuencias familiares y sociales, y *e*) la costumbre. A continuación explica cada uno de estos apartados [44].

d) El P. Berte, S.I., propone como medios para distinguir las obras *serviles* de las liberales, el fin:

a) Si se busca la ganancia, fin material-*servil.*

b) Si la distracción, fin espiritual-*liberal* [45].

e) Finalmente, el *P. Heinzel,* S.I. (l. c. n. 3) propone: *In determinandis operibus die festo interdictis non tam attendendum est ad naturam* OPERIS, *sed potius ad hoc, an talem servitutem hominis inducant, ut impedimentum creet cultui animae, familiae et Dei* [46].

De nuestra parte no proponemos fórmula especial. Solamente presentamos la siguiente «Conclusión».

VII.—PARECE CONVENIENTE QUE SE ELABORE Y PROPONGA A TODOS LOS FIELES DE LA SANTA IGLESIA UNA SISTEMATIZACIÓN MODIFICADA O NUEVA Y, EN LO POSIBLE, UNIVERSAL DE LAS OBRAS O TRABAJOS MANUALES Y LIBERALES PERMITIDOS Y PROHIBIDOS EN LOS DÍAS FESTIVOS

1) Esta es la conclusión contenida en lo anteriormente escrito. Muchas veces se ha enunciado esta idea, especialmente en los últimos párrafos, al copiar las lucubraciones de los escritores y autores citados (y podíamos haber aducido muchos más), los cuales claman por obtener una sistematización, al menos modificada, aun cuando tenga sus apartados para los casos exceptuados o singulares que puedan ocurrir en circunstancias excepcionales, mirando siempre, como es natural, a ver si *la obra impide el culto de Dios Nuestro Señor.*

2) En las clases de Teología Moral de las Universidades eclesiásticas, seminarios diocesanos y casas religiosas de formación, se proponen con más o menos extensión, además de la hasta hoy común doctrina sobre las obras serviles, las diversas teorías nuevas (antes expuestas), para resolver, sin contradicción con los principios (como ellos dicen) los casos prácticos que puedan ocurrir. Sabido es que

---

[44] Revue Apologetique, 62 (1936) 468-469.

[45] P. BERTE, S. I., en Nouv. Rev. Theol., 63 (1936) 32-56 - *A propos des oeuvres serviles.*

[46] Véase LEXENAIRE: Revue du Clergé Franc., 37 (1904) 83-89: «Les jardins ouvriers et la santification de dimanche»; FR. PETTIRSCH., *Das Verbot der opera servilia in der hl. Schrift und in der altkirchlichen Exegese:* Zeitschrift für katolische theologie, 69 (1947) 257-327.417-444.

los discípulos fácilmente adoptan la sentencia de su profesor. Se corre, pues, el peligro, que las diversas teorías expuestas, y quizá otras nuevas, se conviertan en otras tantas sentencias acerca del tema que nos ocupa. Antes de que arraiguen más estas teorías ¿no sería conveniente que una sección de las preparatorias estudie bien a fondo este problema, y, el Concilio nos dé las normas seguras para conocer cuáles son los trabajos manuales y liberales prohibidos o permitidos por el descanso dominical?

3) Aun a los obreros católicos de fábricas, de talleres de las variadas industrias existentes, y mucho más a los especialistas de ciertos oficios manuales, les suena mal que a sus trabajos se les llame *obras serviles;* y, por tanto, el que estén prohibidos en los días festivos. De aquí que no pocos de ellos califican el precepto de la abstención de las *obras serviles* por el descanso dominical, de *flagrante injusticia* de la Iglesia con ellos, pues dicen: «El hombre de profesión liberal, oída una Misa rezada, puede trabajar el domingo y ganar dinero. Nosotros, obreros de una fábrica, de un taller... de profesión manual, no podemos distraernos el domingo, después de oída la Misa, en otra obra de oficio distinto manual, como decorar la casa y arreglar el huerto, porque *son obras serviles*. ¿No podría evitarse esto, alejando los abusos, en una nueva sistematización de los trabajos prohibidos en los días festivos?

4) La opinión popular en general, al hablar del trabajo, sólo se ocupa *del fin* que se pretende conseguir con la obra que se hace. Si se busca ganancia, salario, provecho material, lucro, entonces la obra manual que se ejecuta es trabajo; si, por el contrario, sólo se pretende entretenimiento, una especie de recreación, esparcimiento... que dan cierto descanso al cuerpo y al alma de las faenas de la semana, entonces no es trabajo: v. g. un oficinista, un minero, que se ocupa arreglando su huerto, su jardín, aunque cave, riegue... *no trabaja, se entretetiene, se recrea* tomando el sol y respirando el aire; al revés, un hortelano, un florista, trabaja.

Evitando los abusos, —v. g. la excesiva prolongación de estos trabajos el domingo— quizá convendría arreglarlo en el nuevo criterio, si se da, sobre los trabajos permitidos y prohibidos en el día festivo.

5) La conveniencia de esa *nueva o modificada* sistematización de los trabajos manuales serviles, se echa de ver en la instrucción de los fieles.

a) Como esa ley, si se promulga, vendrá muy clara y bien ordenada, podrán aprenderla los niños del catecismo; y, aunque no la penetren a fondo, podrán practicarla y comprenderla después, sin olvidarla en toda su vida, que les ayudará a tributar a Dios Nuestro Señor el culto que se le debe.

b) Esa ley será objeto fácil de la predicación pastoral para los

adultos, los cuales sin gran trabajo la comprenderán, reteniendo en su memoria el contenido, extensión y excepciones (si las tiene), es decir, cuanto necesita saber un buen cristiano para cumplir el precepto de la abstención de los trabajos prohibidos por el descanso dominical.

c) Con esta ley, no serán necesarias muchas costumbres particulares, vigentes en regiones distintas. Así la Iglesia Católica Apostólica Romana mostrará, en lo posible, su «Unidad» ante asunto tan importante para la salud corporal y espiritual del individuo, para el bien moral y económico de la familia y para la unión y bien moral de la sociedad, como dijimos al principio de este escrito.

d) Tendríamos también un singular beneficio, provechosísimo para los pastores de almas, para los directores y confesores; pues desaparecerían, como nubes de humo, casi todas las dudas y perplejidades que hoy agitan sus conciencias en la solución de los casos, que se les presentan en sus ministerios, sobre la abstención del trabajo en las fiestas. ¡Con qué gratitud recibirán ese decreto, si llega a darse! Esto indica otra de las conveniencias de su realización.

e) Tendríamos lo que muchos piden: «Una Norma Oficial y universal, dada por la Iglesia sobre los trabajos permitidos».

Los Concilios particulares han legislado mucho sobre la abstención de las obras serviles en el domingo. De los Concilios ecuménicos sólo el de Trento, sesión 25ª, en 1563, se contentó sencillamente con recomendar a los obispos y a los pastores que procuren *dierum festorum devota et religiosa celebratio* [47]. El Concilio Vaticano I no se ocupó de ello. El Código canónico en su canon 1248 prescribe: *Festis de praecepto diebus...* abstinendum [est] ab operibus servilibus»; pero no dice cómo se ha de observar esta disposición. Supone que los canonistas y moralistas se encargarán de explicarlo. En estos decenios posteriores al Código Canónico tampoco ha emanado de la Santa Sede una *disposición oficial y universal* sobre este particular. ¿Es qué la Divina Providencia reservaba para el futuro Concilio Ecuménico Vaticano II darnos este gran beneficio de una *Sistematización oficial y universal* de los trabajos prohibidos, en días festivos, que desde el siglo VI se llamaron y se llaman en la Iglesia «Obras Serviles»?

Esperemos confiadamente. Dios Nuestro Señor ama a su IGLESIA y siempre le comunica oportunamente lo que necesita o conviene para bien de sus hijos.

AURELIO YANGUAS ALVAREZ DE EULATE, S. I.

Zaragoza, noviembre 1960.

---

[47] LABBÉ-COSSART, o. c., t. XIV, col. 918.

El Oficio Divino y sus diversas formas

La reforma del Oficio Divino, que se esperaba desde hace varios años, se ha convertido ya en realidad. Alguno pudiera creer que también la Iglesia ha cedido a la moda del tiempo, cansándose de lo tradicional y buscando novedades. En realidad el Oficio Divino ha estado sujeto a múltiples variaciones en la historia de la Iglesia. Las imponían diversas circunstancias, como ha ocurrido también ahora. Cuando uno cede a la moda, no prepara el camino durante muchos lustros, haciendo intervenir a decenas de especialistas, los mejores y más acreditados en la materia. Para alguna inteligencia de lo que supone la nueva reforma, ayudará conocer a grandes rasgos la historia del Oficio Divino en la Iglesia.

Todos sabemos que el cristianismo tomó del judaísmo algunas prácticas religiosas y rituales, cristianizándolas y dándoles fuerza propia. Una de ellas fue la que dio origen al Oficio Divino.

En un principio, cuando se reunían los cristianos para la celebración de la sagrada Sinaxis, o Agape eucarístico, o comunión del Cuerpo y Sangre del Señor, solían tener con tal ocasión un acto paraeucarístico, consistente en lectura de fragmentos de la Biblia, comentados oralmente por uno de los presbíteros. Era una reminiscencia de lo que habían visto en las sinagogas. Muy pronto, ya en el siglo II, este acto paraeucarístico quedó incorporado al Santo Sacrificio, en la parte introductoria que conocemos con el nombre de misa de los catecúmenos y que se extiende desde el introito hasta el Ofertorio [1].

Pero poco después se desarrolló otro acto religioso de culto, tomando ocasión, a lo que parece, de la Vigilia pascual y de otras Vigilias que celebraban las primeras comunidades cristianas como preparación a determinadas solemnidades, como la de Pentecostés por ejemplo.

[1] Ver S. JUSTINO, *Apología*, I, 67.

Lecturas de la palabra de Dios se entremezclaban con oraciones de la Iglesia en una plegaria prolongada, cuyos vestigios quedan aún en los sábados de témporas principalmente, incorporados a la misa como el acto paraeucarístico del que hemos hablado antes [2].

Ambas prácticas de culto dieron, sin embargo, lugar a otra tercera, que fue el origen propiamente dicho de nuestro Oficio Divino. Los Obispos comenzaron a reunirse diariamente con su clero —y en determinados días también con el pueblo— para un servicio *eucológico*, en el que se rezaban las oraciones de la mañana y de la tarde; es decir, lo que hoy se hace oficialmente en el rezo de Maitines y Vísperas. Era como una oración oficial de la Iglesia, que luego fue confiada de la misma manera a cada sacerdote, cuando se le ponía al frente de una comunidad cristiana particular.

Acomodándose a la división grecorromana del día en prima, tercia, sexta y nona, los cristianos de Palestina imitaron la práctica de los apóstoles, inspirada a su vez en la del judaísmo [3], de santificar cada una de estas partes del día con una oración privada. Como era de esperar, los ascetas y monjes siro-palestinenses adoptaron con toda regularidad estas *Horas apostólicas* como una de sus distribuciones cotidianas, que prenunciaba así las partes del Oficio Divino que con el tiempo se llamarían Tercia, Sexta y Nona [4]. Además, ellos y los monjes egipcios practicaron la plegaria nocturna con salmos, lecciones y responsorios, que empalmaban con las preces matutinas como la oración de la tarde con las Vísperas. No se conoce suficientemente cómo quedó regularizado en forma definitiva el rezo de Maitines con los Laudes que más tarde se les juntaron. Ni cuándo se sintió la necesidad de intercalar entre esta oración y la de Tercia las preces matutinas que dieron origen al rezo de *Prima*, el cual tuvo al final de la jornada otro acto correspondiente, el de *Completas* u oración de la noche. Parece que fue en el curso de los siglos V y VI.

Pero el hecho es que entre los monjes se fue generalizando la santificación de cada día con el rezo de estas preces en cinco etapas: *Maitines* y *laudes* antes de la primera luz del día; *Prima* al reanudar las actividades de la jornada, hacia las seis de la madrugada; *Tercia*, hacia las nueve; *Sexta*, al mediodía; *Nona*, a las tres de la tarde; *Vísperas* hacia la puesta del sol y *Completas* inmediatamente antes de acostarse.

---

[2] Ver TERTULIANO, *Ad uxorem*, 2, 4.

[3] Ver Act 2, 15, para la oración de Tercia; 10, 9, para la de Sexta; 3, 1, para la de Nona. Además, *Didaché*, 3,8; CL. DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 7, 40, 3-4; TERTULIANO, *De oratione*, 25; De *ieiunio*, 10; S. CIPRIANO, *De dominica oratione*, 33, 36.

[4] Sabemos por CASIANO, *De institutione coenob.*, III, 2, 3, que en su tiempo, a mediados del siglo V, no se había impuesto aún esta práctica entre los monjes egipcios.

La base de estas preces la formaba el Salterio, que se rezaba por el orden en que se encuentra en la Biblia *(Psalterium non feriatum)*. De los monjes se extendió la práctica a las iglesias catedrales de las Sedes episcopales y aun a las iglesias rurales como deber anejo al servicio de tales templos, corriendo no pocas veces el rezo del Oficio Divino a cargo de los monjes. Sólo más tarde, hacia el siglo XI, comenzó a ser el Oficio obligación inherente a las órdenes sagradas. Esto debe entenderse en cuanto a las líneas generales. Porque cada región o diócesis tenía sus particularidades propias. En general, por influjo de los monjes, y con el beneplácito de los Papas, se fue adoptando el *Psalterium feriatum,* en el que se fueron escogiendo Salmos apropiados para cada hora.

En Roma, cuyo ejemplo e influjo había de ser de singular importancia para toda la cristiandad, el rezo del Oficio Divino tuvo un manifiesto cuño monástico, con la división en las siete partes, u Horas del monaquismo, la salmodia alternativa en dos coros etc., por intervención de monjes aun anteriores a S. Benito. En cada una de esas partes formaban el cuerpo principal de la oración los Salmos, aunque sin los Invitatorios, Himnos, Capítulos etc. que complicaban el Oficio monástico. Pero se añadían también diversas lecciones de la Sagrada Escritura y de los SS. Padres, muy breves fuera de Maitines, responsorios y una Colecta u oración.

La instalación de monjes benedictinos junto a varias basílicas romanas aseguró la estabilización y sostenimiento de esta forma del Oficio Divino, con marcada preponderancia del Salterio, que se rezaba íntegro al menos una vez cada semana, y de fragmentos de la Sagrada Escritura como lección espiritual.

A principios del siglo IX comenzaron a añadirse nuevas partes postizas al Oficio. Primero fueron los Salmos penitenciales; luego los graduales y el Oficio de difuntos; más tarde, hacia el siglo XI, el Oficio mariano. Sin contar las lecciones formadas con las vidas de Santos, que databan del siglo VIII.

De mayor importancia fueron otros cambios que afectaban a la estructura interna y que, en diversas épocas de la historia, habían de repetirse hasta nuestros días, provocando sucesivas revisiones y reformas. Nos referimos a las modificaciones que implicaba el culto de los Santos, incluido en notable proporción en el Oficio sobre todo desde el siglo XIII, con salmos propios que interrumpían el rezo regular del salterio íntegro, lecciones tomadas de la vida del varón de Dios que arrumbaban las de la Sagrada Escritura, y oraciones que imploraban la intercesión de los Santos, suplantando a las Colectas del Oficio.

San Gregorio VII († 1085) fue el primero que ordenó una reducción del Santoral creciente, en beneficio y reintegración de los Oficios feriales.

Algo más tarde fue la Curia pontificia la que determinó una abreviación del Oficio Divino por razones de tipo práctico. En los frecuentes desplazamientos de la corte romana resultaba muy molesto el traslado y reinstalación de los enormes libros corales: Biblia o Leccionarios, Salterios, Homiliarios, Antifonarios, Pasionarios, Responsorios, Himnarios, Colectorios y Directorios. Pensóse, pues, en simplificar el Oficio, acortando principalmente las lecciones y resumiendo los distintos elementos en un volumen que recibió el nombre de Breviario [5].

También la obligación que la costumbre fue imponiendo a los eclesiásticos de rezar el Oficio divino aun en privado, cuando no lo podían hacer coralmente en la Iglesia, hizo necesaria la composición de un Breviario, que reuniera en un volumen todos aquellos libros, abreviándolos convenientemente [6].

El humanismo con su crítica lingüística e histórica contribuyó a hacer más sensible la necesidad de una revisión de los textos empleados. Por orden de León X compuso Zacarías Ferreri un Himnario para todo el año litúrgico, tan clásico en el estilo como pobre en el lirismo poético. Algo más tarde, año 1534, a impulsos de Clemente VII y coincidiendo en criterio con otros Cardenales como Contarini, Sadoleto y Gregorio Cortese, publicaba el Cardenal Quiñones, del título de la Santa Cruz, un auténtico Breviario u Oficio reducido para que pudiera servir en el rezo privado, ya muy generalizado en la Iglesia. Suprimía versículos, antífonas y otros elementos más propios para el rezo coral. Reducía también a tres los salmos de cada Hora. En cambio volvía a dar mayor amplitud a las lecciones de la Sagrada Escritura, de la que se haría de leer así íntegro el Antiguo Testamento, e íntegro el Nuevo, a lo largo del año. Recibido con entusiasmo cuando su aparición, se le hizo pronto blanco de fuertes críticas por parte de los conservadores, que añoraban la forma primitiva del Oficio romano y no veían con buenos ojos la ruptura con la tradición y las novedades en el campo litúrgico. Por esto llegó a prohibir Paulo V en 1558 su reedición y diez años más tarde había de quedar definitivamente olvidado.

S. Pío V fue gran reformador del Oficio divino, mediante un plan que había de implantarse y perdurar casi tres siglos y medio. Tuvo también la feliz idea de estampar, para mayor conocimiento y uniformidad, las rúbricas que han de observarse en el rezo. Respondiendo

---

[5] La expresión *Breviario*, aplicada al Oficio Divino, primero significó las hojas o cuadernillo que precedía al Psalterio, con la indicación de los Oficios que habían de rezarse en un tiempo determinado.

[6] Así se fueron formulando los Breviarios plenarios, desde el siglo XI, y en el siglo siguiente quedaron fijados en el Breviarium secundum consuetudinem Curiae romanae.

a la consigna recibida del Concilio de Trento y utilizando los trabajos de la Comisión nombrada al efecto, publicó en 1568 el Breviario reformado, exponiendo en la Bula *Quod a nobis* que lo encabezaba los motivos de la reforma y los trabajos para ella realizados. Reducíanse notablemente los días en que habían de rezarse los Oficios Mariano y de Difuntos; el santoral quedaba tan recortado, que los Oficios de feria se llevaban unos 200 días del año, con la correspondiente revalorización del rezo íntegro del Salterio cada semana y de las lecciones de Sagrada Escritura. Era, por consiguiente, una vuelta a la tradición, aunque sin prescindir de las variaciones que imponía el cambio de circunstancias. Se impuso obligatoriamente a todos los clérigos, beneficiados y religiosos obligados al Oficio Divino latino, con excepción de aquellos Cabildos seculares y Ordenes religiosas que tuvieran un Oficio propio con más de 200 años de existencia u obtuvieran otra aprobación especial directa de la Santa Sede. A estos se les permitía continuar con él, o adoptar de una vez para siempre el Breviario reformado de S. Pío V. No obstante la orden de unificación dada por el Papa, en Francia persistieron en uso diversos Breviarios, como los de Mons. De Harlay y del Cardenal De Ventimille, hasta que en el siglo XIX se obtuvo la anhelada uniformidad con la adopción universal del Breviario de S. Pío V.

Ciertas reformas de Clemente VIII en las lecciones de la Vulgata y la revisión de los Himnos en el Pontificado de Urbano VIII fueron los principales cambios sensibles que experimentó este Breviario hasta el Pontificado de S. Pío X. Otras se fueron introduciendo como insensiblemente; por ejemplo, las que volvían a reducir los Oficios feriales en beneficio de nuevos Santos con fiestas y Oficio propio, que comenzaron a introducirse inmediatamente después de la muerte de S. Pío V, bajo Gregorio XIII y Sixto V, el fundador de la Sda. Congregación de Ritos.

En el Concilio Vaticano se pensó deliberar sobre el Oficio divino, pero faltó tiempo para ello. Fue S. Pío X el que acometió una vez más su revisión. Hizo nueva distribución de los salmos, para ser rezados por entero a lo largo de la semana en una división fija, más razonable que la antigua. Y sin ceder al inútil intento de reducir el Santoral, que una vez más hubiera fracasado en la práctica, tuvo la feliz idea de mantener los salmos propios de la feria para los Santos cuya fiesta no se celebrara con ritos más solemnes. La depuración histórica de las lecciones del segundo nocturno y de los textos escriturísticos del primero superaba las posibilidades de un pontificado, si se había de hacer a conciencia; y S. Pío X tuvo el acierto de reservarla para un estudio más lento y profundo.

Pío XII permitió en 1945 el empleo de una nueva versión de los Salmos hecha por el Instituto Bíblico Pontificio del texto original hebreo, que el mismo Papa acababa de aprobar, aunque sin imponerla

a nadie por entonces. Y diez años más tarde, en 1955, ordenó una simplificación notable de las rúbricas del Breviario y del misal, que no sólo hicieron menos complicado el rezo del Oficio divino, sino que lo abreviaron sensiblemente.

Aquello fue el primer paso hacia la reforma definitiva que se estaba preparando. Muchos liturgistas y muchas semanas de estudios litúrgicos expusieron desde entonces sus ideas, a veces bastante dispares, sobre lo que convendría que se tuviese presente en la nueva reforma. Casi todos coincidían en la conveniencia de una notable reducción del Oficio; pero por lo demás sus opiniones discrepaban mucho. Desde los que pretendían reducir todo el Oficio a las Horas matutina y vespertina, a los que pedían que se conservaran las siete horas, aunque notablemente aligeradas. En Roma habrán ayudado estas opiniones a madurar mejor la reforma, dándose mayores garantías de acierto. A nosotros también nos ayudan a recibir con entusiasmo el nuevo cuerpo de rúbricas del Breviario y del misal, haciéndonos pensar que, en cuestión tan discutida y con tantos aspectos que atender y armonizar, el estudio hecho a lo largo de varias décadas por los mejores especialistas, atentos así a la tradición como a las aspiraciones de los tiempos presentes, ha dado un paso decisivo para llegar en el próximo Concilio hasta la perfección a que humanamente se pueda aspirar.

El Padre Santo se ha referido alguna vez a los altos principios que se fijarán en el proyectado Concilio Vaticano II para la vida litúrgico pastoral de la Iglesia. Conforme a ellos habrá que completar sin duda en algunos puntos el impulso dado a la reforma del Oficio Divino por Pío XII y Juan XXIII. Acaso se impondrá entonces la versión moderna de los Salmos, hoy facultativa; acaso se implantará un nuevo texto reformado de las lecciones que resumen las vidas de los santos, depurado según las exigencias de la crítica histórica que viene trabajando en ello; acaso se haga una mejor selección de los comentarios de Santos Padres que ilustran los fragmentos evangélicos de los terceros nocturnos; acaso las peticiones de un Oficio aún más abreviado, por reducción a cuatro o cinco de las ocho horas canónicas que se han mantenido todavía, sea atendida por la Iglesia; acaso esperen sorpresas incluso a los que tantas sugerencias han hecho sobre el Breviario que debía adoptarse.

En todo caso quedará como hito en la historia de la vida litúrgica de la Iglesia, el Código de las rúbricas del Breviario y del Misal que estamos estrenando porque supone un indiscutible avance en sentido, precisión, claridad y orden dentro de la práctica litúrgica. Bien han podido quedar abrogadas el primero de enero de este año, no sólo en conformidad con la norma del canon 22 del Código, sino también por el alcance mismo de las nuevas rúbricas, las generales que para el Breviario y el Misal dictó en 1568 San Pío V y respetó en 1911 San

Pío X, así como las Additiones et variationes que agregó a ellas la Bula *Divino afflatu* de éste último gran Pontífice. En cuanto a las simplificaciones inducidas por el decreto de Pío XII de 1955, se puede decir que han sido incorporadas casi íntegramente al nuevo Código. Al cual han de adaptarse también los calendarios particulares e incluso los ritos singulares legítimamente mantenidos hasta ahora dentro de la Iglesia latina, al quedar derogados los estatutos, privilegios, indultos y costumbres de cualquier género en cuanto se opongan a la nueva ordenación.

En ella se mantiene la estructura plurisecular del Oficio, incluso las cuatro horas menores que corrían peligro de desaparecer total o parcialmente. Así como también la forma acomodada al rezo coral con versículos, responsorios etc., bien que con una revisión al detalle, que ha llevado a sustituir v.gr. el *Dominus vobiscum* falto de sentido por el *Domine exaudi orationem meam,* oportuna deprecación en el rezo privado. La abreviación que tantos deseaban se ha logrado, sin embargo, suficientemente con mantener las simplificaciones que dispuso Pío XII, con establecer un rezo de siempre solos tres salmos en Prima, con la abreviación de ciertos salmos muy largos y sobre todo con la reducción de los Maitines a sólo un Nocturno en la mayor parte del año, en una proporción de 315 contra unos 95 que había hasta 1956 y unos 160 en el último quinquenio.

M. Zalba, S. J.

Notas, Textos y Comentarios

A propósito del primado de la caridad en teología moral

Todos los moralistas cristianos han admitido siempre el «primado de la caridad» en la vida moral del justo. Esto podemos afirmarlo sin miedo a equivocarnos. No obstante, es también notorio que en diversas ocasiones, en el transcurso de los siglos, la Iglesia ha tenido que condenar ciertos abusos que pretendían apoyarse en esta doctrina.

Con nuestro artículo quisiéramos presentar un libro que estudia el problema insinuado, el libro del P. Gilleman, S. I., *La primacía de la caridad en Teología Moral* [1], aparecido en español hace dos años. En él se trata de encontrar un método que permita expresar, con plena seguridad, esta verdad fundamental del cristianismo en la enseñanza de la Moral [2]. Es por tanto un ensayo metodológico. Por esto el autor comienza preguntándose cuál es el sentido exacto de esta verdad. S. Pablo ha escrito que la caridad es «el vínculo de la perfección». Sto. Tomás, con toda la escuela, ha traducido que la caridad es la

---

[1] La traducción española ha sido hecha tomando por base la segunda edición francesa, aparecida en 1954 (Desclée de Brouwer, París, Bruges). Esta traducción ha aparecido en 1958 (Desclée de Brouwer, Bilbao).

Una traducción inglesa, enteramente revisada por el autor, ha aparecido en 1960 en Estados Unidos: *The Primacy of Charity in Moral Theology*, Newman Press, Westminster (Maryland). *Il primato della carità in teologia morale*, la traducción italiana ha aparecido en 1959, Marcelliana.

[2] Ver «Sal Terrae», 1958, pp. 551-553, donde se han suscitado, con ocasión del libro a que aludimos, varias cuestiones, entre las cuales las que se refieren a ciertos peligros de «moral de situación» o de «moral sin pecado». Examinaremos aquí, brevemente, estos problemas.

«forma de todas las virtudes». ¿Cuál es el significado teológico de estas expresiones?

Notemos ante todo que, ya en el terreno de la moral natural, hay que reconocer la preponderancia del amor. Detengámonos en este punto antes de hablar del primado de la caridad sobrenatural.

Para el hombre no hay vida moral más que en el momento en que realiza un acto libre del que él se siente responsable: actos que son llamados en moral actos «humanos». No basta, para que un acto sea humano, que sea consciente. Hace falta, además, que sea plenamente voluntario, es decir, libre. Para Sto. Tomás, al cual nos referimos sin discutir otros puntos de vista, todo acto humano pertenece al orden moral, y todo acto moral es humano. Ahora bien, ¿cuál es la causa intrínseca que hace que un acto sea humano? La causa es que este acto está relacionado con el fin último del hombre. En efecto, cuando el hombre obra moralmente, toma posición ante el último fin. Se trata aquí, como se verá fácilmente, de la actividad de la tendencia profunda que se encuentra en todo acto moral.

Cuando el hombre obra de esta forma compromete todo su destino. Ahora bien, es imposible que el último fin, ante el cual el hombre ha tomado posición de una manera tan responsable, sea para él una mera abstracción: el «bien» en abstracto. Este último fin ante el cual el hombre se decide es Aquel al que hay que obedecer a cualquier precio. Aquel al que hay que encontrar y al que hay que poseer para siempre, porque él es la felicidad. Cualquier hombre sabe que hay que hacer el bien y evitar el mal. Obrando así se siente uno en el orden. De lo contrario, los remordimientos que se tienen no dejan en paz. Esta paz o estos remordimientos son dos situaciones, totalmente concretas, que nos ponen en faz de Dios, al que habrá que responder de nuestros actos. Por tanto, ante el hombre que tiene que obrar, Dios es Aquel al que hay que llegar, Aquel a quien hay que conseguir porque es el Bien Necesario.

Al fondo, pues, del acto moral está no sólo la conciencia de un bien moral particular, sino el amor profundo hacia el Bien Supremo. Es un amor al Fin Ultimo que alienta al fondo de cada acto humano. Y, como dice Sto. Tomás, esto es porque siendo el acto humano voluntario recibe, necesariamente, la forma de la voluntad (*Primacía de la Caridad*, p. 80).

Por tanto, en una vida moral natural, el primado del amor habría que entenderlo de la siguiente manera: ningún acto es moralmente bueno, sea en el sector de la castidad, de la justicia, de la obediencia a los padres, etc., sino por razón del amor del Fin Ultimo que se encuentra en él implícito. Implícito, decimos, ya que es producto de la actividad de la tendencia profunda. Está claro que el amor de Dios

no aparece explícito en cualquier acto moral. En este último caso estaríamos ante un hombre muy avanzado en el camino de la perfección, que habría conseguido ver concreta y vivamente en todo acto de virtud este motivo, el más perfecto, del amor.

A pesar de lo dicho, este primado del amor en lo natural no ha sido apenas notado por los filósofos paganos. Es éste un hecho que llama la atención. La más profunda de las realidades morales les ha pasado desapercibida. ¿Acaso no es esto debido a que mientras las ataduras morales debidas al miedo, al culto, a la estricta sumisión a la divinidad no podían quedar mermadas por el pecado, sucedía todo lo contrario con las ataduras debidas al amor? Por lo menos esto sucedía antes de que a través del Evangelio recibiéramos una revelación totalmente nueva del amor.

Efectivamente, en el Cristianismo y en el terreno *sobrenatural,* el primado de la caridad tomó bien pronto una gran importancia, debido a que las obras morales del cristiano son todas «santas» y merecen la Salvación y a que el mérito es atribuido a la influencia de la caridad. Sin dificultad, pues, se reconoció la presencia de la caridad en toda obra buena del justo, y aún más, se vio en este amor sobrenatural el elemento más importante de esta buena obra. San Pablo refiere todas las virtudes a la caridad, añadiendo que es ella el resumen de la Ley y la raíz de la cual los demás preceptos toman vida. S. Juan insiste en el amor, fuente de todos los bienes. S. Agustín dice: «La virtud no es sino la ordenación del Amor.» Y S. Gregorio: «Ningún acto es (sobrenaturalmente) bueno si no vive de la caridad, como el tallo de la savia.» Sto. Tomás ha encontrado la fórmula que ya no cambiará: «Caritas radix, mater, forma virtutum.»

En el plano sobrenatural, el primado de la caridad es, pues, una verdad que consta por la tradición. Sto. Tomás *la explica* de una manera paralela a la que usó para explicar el primado del amor en lo natural. Se basa en el papel de la voluntad, de la tendencia profunda, del amor, por tanto, en todo acto humano. Ahora bien, en el plano sobrenatural el amor del fin último no es otra cosa, gracias a una elevación, que la caridad. Por eso es imposible que un acto sobrenaturalmente bueno no esté informado por la caridad. En adelante, pues, hablaremos a la vez del amor profundo y de la caridad que lo eleva [3].

---

[3] Para prevenir todo malentendido, señalemos desde ahora (tocaremos este punto más adelante) que esta «forma» de amor-caridad que «informa» profundamente todo acto bueno del justo, no debe comprenderse, según Santo Tomás, como una forma extrínseca, añadida al acto bueno *en el momento en el que es realizado por el agente,* como si la forma de la voluntad

¿Qué quiere decir información por la caridad? La caridad no puede ser forma en el sentido habitual de la filosofía aristotélica o tomista. Está claro que cuando Sto. Tomás en el «De veritate» y en el «De caritate» discute a fondo este papel universal del amor, quiere a toda costa impedir que se confunda la palabra «forma», recibida de una muy antigua tradición de la Iglesia, con la «forma sustancial» (o determinación sustancial). Si ella no es la forma sustancial, es, sin embargo, la «forma de la forma». Dice que por la expresión «forma formae» hay que entender la forma más interior que anima a la forma determinada de un acto moral concreto de justicia, castidad, religión, etc. Y explica cómo por esta animación interior a la forma determinada, gracias a la «forma formae», una virtud tiene entidad de virtud; de la misma manera que una virtud por la forma determinada es tal virtud y no otra. La caridad no es tampoco la forma ejemplar. Es, sin embargo, una parte de ella, ya que la caridad imprime su ejemplaridad a todas las virtudes. Finalmente, es a la causa eficiente a quien la «caridad forma» ante todo se parece. Efectivamente, ella produce dentro de los valores morales eso que ellos tienen de moral (de sobrenaturalmente moral). Es fácil de ver que este valor moral (sobrenatural) supone la actividad de la voluntad elevada por la gracia: la explicación del primado de la caridad es, pues, como lo decíamos más arriba, totalmente paralela a la explicación del primado del amor. Como la voluntad da a todos actos humanos su forma de «tendencia al Bien supremo», de la misma manera la voluntad elevada, o caridad, da su forma de «amor elevado» a todos los actos humanos del justo. Que es lo que el P. Gilleman quiere significar de manera más explícita al usar el vocablo compuesto «amor-caridad».

Si Sto. Tomás insiste tanto en distinguir la caridad-forma al interior de la forma determinada que especifica cada virtud, es porque sin esta distinción todas las virtudes serían idénticas a la caridad, de

---

elevada sobreviniese solamente entonces. Desde el momento que yo pienso un acto humano (cristiano), yo pienso «acto intrínsecamente voluntario» (y caritativo). Como el acto moral, por consiguiente, también el «objeto moral» —el concepto de acto de justicia, por ejemplo— lleva en sí la forma del amor-caridad. De la misma manera, si Santo Tomás declara que la caridad es «forma» de todas las virtudes (cristianas), es porque es imposible pensar realmente una virtud (la virtud como objeto moral) sin pensarla en dependencia activa de la forma amor-caridad. Esta advertencia se sobreentiende en el conjunto general de estas páginas. Por esto, más adelante podremos plantearnos esta cuestión: ¿Es necesario formular, y cómo formular esta información del amor-caridad en la teología moral? Resumiendo, todo lo que diremos del acto humano o de la virtud, será entendido también del «objeto moral», es decir, del acto humano pensado, de la virtud pensada.

modo que sólo habría una virtud, y sólo habría un acto bueno, el acto de caridad. Nada es más contrario al pensamiento cristiano y al pensamiento del mismo Sto. Tomás. Semejante sentencia destruiría la Moral «objetiva». A los ojos del cristiano, la vida moral comporta numerosos «objetos» diferentes, que tienen reglas propias conforme al plan creador de Dios. Habrá, pues, numerosas virtudes y diversos actos buenos. De la misma manera que habrá pecados diferentes que el cristiano debe conocer y evitar. La castidad, por ejemplo, será impuesta al hombre en cuanto fue creado en dos sexos y es capaz de engendrar hijos. Lo mismo se diga del orden de la justicia, religión, etc. Esto lo demuestra firmemente la obra que nos ocupa. Al afirmarlo cierra el camino, como vamos a verlo en seguida, a diversas herejías que han nacido del abuso de la caridad. De modo que el primado de la caridad no suprimirá los valores objetivos que impone la moral, como tampoco lo hacía el amor en el terreno de la moral natural.

Es también fácil de ver que el primado de la caridad no introduce en la Moral ningún elemento de subjetivismo incontrolable. La caridad tiene la primacía en tanto que es «forma». No sólo no suprime las virtudes y los actos particulares, sino que, al contrario, los pide y los suscita. La caridad en cuanto forma no entraría en acción si no «informara» el valor moral. Volvemos a encontrar aquí una verdad práctica que conocía ya toda la tradición cristiana. Cuando ésta define la perfección por la caridad tiene mucho cuidado en añadir que con tal que se trate de la caridad activa, *operante*. «Si me amáis, guardad mis mandamientos», dice Jesús. Y Sto. Tomás, una vez más lo repetimos, dice que la caridad es la forma de todas las virtudes, las llama a todas, es decir, a todos los actos buenos, a los deberes y, libremente, a todos los consejos.

Además, si es el amor-caridad quien experimenta el bien moral, es la conciencia quien lo percibe. Es ella quien descubre el valor determinado de la castidad, por ejemplo. Es decir, se da cuenta de la orientación de la sexualidad y de su uso con miras a la generación, que es su fin particular. Y en el seno mismo de este bien particular que es la castidad descubre también, más profunda, de una manera implícita, la orientación al Ultimo Fin. ¿Cómo maravillarse de que la inteligencia al percibir lo moral lo conozca como voluntario, es decir, como algo orientado, por un amor profundo, al Ultimo Fin? La inteligencia conoce *formaliter* el bien y el mal de cada sector particular (castidad, justicia, etc.), conociendo dentro del acto particular su propia tendencia al último fin, su amor a Dios, Bien Absoluto.

Podemos concluir que el amor caridad, vivificando todas las virtu-

des y actos buenos, es el alma de la vida moral cristiana y de todos los objetos morales.

Esto supuesto, ¿será preciso formular esta presencia universal del amor caridad a lo largo de toda la Moral general y la Moral particular?

Además, ¿cómo hacerlo con éxito?

En último término, ¿qué frutos se seguirían de ello?

Vayamos al primero de estos tres problemas. Como el P. Marcelino Zalba lo hacía notar en su artículo «Exposición actual de la Moral Cristiana» (EstEcl 1955 p. 77-78), el presente libro, si ha criticado los manuales de Moral, lo ha hecho siempre con sumo respeto. No se trata de suprimir lo que éstos exponen, sino de buscar una exposición más perfecta. Es de todos conocido que los manuales de Teología moral han centrado sus esfuerzos en la preparación del ministerio sacerdotal en el confesonario, y no tanto en la enseñanza positiva de una generosa vida moral. Ahora bien, el cristianismo es la Doctrina traída de los cielos por Jesús, de un Dios que es el Amor y que nos convida a amarle como hijos y a reproducir entre nosotros el amor intertrinitario por medio de una unión fraternal. El amor es la gran fuerza, la atracción soberana y también el poder supremo de la obligación. Sin menospreciar de ninguna manera los casos de conciencia y su examen misericordioso, parece que sería preciso, conforme al Evangelio y a los Padres, formular la Teología Moral de manera que el primado de la caridad ocupe el lugar que le corresponde.

Es cierto que habrá escollos que evitar. Uno de ellos, ya apuntado antes, sería el de disminuir la fuerza de las reglas particulares, como si bastara con amar de una manera subjetiva. Con ello se caería en el laxismo o en el quietismo. El remedio para estas dos herejías morales consiste, lo dijimos ya, en la caridad-forma. El verdadero amor produce todas las virtudes, pero sin reemplazarlas.

Otro escollo sería, al extremo opuesto, el rigorismo. Sirva de ejemplo el Bayanismo, según el cual las virtudes de los paganos, por no tener caridad, son pecado. El primado de la Caridad nos enseña, contra lo que decía Bayo, que en el plano de la Naturaleza está el primado del amor. Por tanto el pagano, aun sin la gracia santificante, puede hacer actos naturalmente buenos obedeciendo al primado del amor.

Ciertamente hay otra forma de llegar al rigorismo si se aplica mal la doctrina del primado de la caridad. Si en todos los deberes está presente la caridad, parece que entonces cualquier «perfección menor» será un desprecio del amor. Ahora bien, la caridad obliga gravemente y no admite límites. Si yo puedo, por ejemplo, comulgar cada día y

no lo hago, parece que cierro las puertas al amor. ¿No será esto una falta grave? ¿O por lo menos una falta venial notable? Ambas sentencias han sido sostenidas por autores diversos, llevados de razonamientos que no hacían de la caridad la forma de las virtudes. La caridad, necesariamente, en sí misma, en su acto explícito, es ilimitada (cuando yo por ejemplo le digo a Dios que le amo de todo corazón). Pero no es ilimitada en las materias particulares que ella informa. Siendo la caridad la forma de las otras virtudes en el sentido explicado por Sto. Tomás, lejos de suprimirlas las suscita y las da vida, y *deja por tanto a todas las virtudes sus reglas particulares* por las que cada virtud tiene que regirse. Independientemente de otras circunstancias la comunión no es estrictamente obligatoria más que una vez por año. Basta que yo haga bien sin que haga el bien mejor. También aquí la aplicación de la doctrina de la caridad-forma nos aleja de esa concepción de rigorismo, invitándonos fuertemente a superar lo estrictamente necesario.

Se podrían aún citar otros dos escollos que son de gran actualidad. Primero parece que la exposición de la Moral centrada en el amor caridad podría hacer caer en la moral de situación. Esta atiende exclusivamente al carácter personal de mi situación, es decir, de mis circunstancias individuales en las que yo tengo que obrar, bien o mal. Esta «mi situación esta vez, en este caso», se opone a la ley que formula una regla necesariamente universal, rígida, imposible de aplicar a lo real y concreto. Podría preguntarse si el primado del amor no favorecería esta desestima radical de la ley universal para dar preferencia al impulso ciego del «momento existencial». Lo dicho anteriormente demuestra claramente que no hay ningún peligro, sino que, al contrario, el primado del amor es la salvaguarda contra cualquier infiltración de la Moral de situación. Este primado descubre, en efecto, en toda afirmación de las leyes particulares (por ejemplo en la de la orientación de la sexualidad a la generación) la afirmación profunda de la tendencia al Fin Ultimo. Y es por eso mismo por lo que la ley general está realizada en el plano concreto de la vida. Imposible de hacerla pasar por una simple «fórmula general» sin verdadero valor en el caso particular. Al contrario, aparece como una afirmación profundamente obligatoria, por estar informada del amor al Ultimo Fin, amor que para cada uno de nosotros no significa otra cosa que desear vivir eternamente. La ley, informada por el amor caridad, aparece con evidencia como ley de mi vida. Como mi ley. Entonces resulta evidente que la situación particular debe absolutamente «aplicar la ley general» (Instr. del Sto. Ofic. acerca de la «Moral de Situación») bajo pena de merecer, en caso contrario, la muerte.

Imposible, pues, a la luz de la primacía del amor caridad, sobres-

timar, como lo hace la moral de situación, el caso particular por encima del universal. Es, al contrario, evidentemente, lo universal lo que vivifica lo particular. Además, este caso particular no me aparecerá como heterogéneo a la ley natural universal, ya que el mismo amor caridad, que da su valor absoluto a la ley universal, me ilumina en el caso particular: es cara a cara ante el Fin Ultimo, al que yo amo con todo mi amor de creatura e hijo de Dios, que yo comprendo el valor de la ley y del caso particular. Creemos que estas líneas bastarán para explicar que el primado del amor caridad, lejos de conducir a la moral de situación, es el gran remedio para alejarnos de ella.

En cuanto al segundo peligro de Moral sin pecado, podemos comenzar por esbozar unas ideas del autor de esta teoría, el Dr. Hesnard. Este psiquiatra parte de las experiencias que ha comprobado en sus enfermos. Todos los desórdenes psíquicos, dice, nacen de desarreglos en las relaciones con los demás. Este desarreglo nace, por su parte, de un sentimiento de culpabilidad interior que molesta, paraliza, desorienta la conciencia. ¿Cómo curarlo de raíz? Suprimiendo en nuestra enseñanza la idea de falta interior cometida a sabiendas ante Dios. El mismo Dr. Hesnard se pregunta cómo la idea de pecado interior ha podido implantarse en la civilización humana. El atribuye el hecho a la civilización judeocristiana. De los judíos nos viene la idea de Dios justiciero y el veneno del pecado interior. Cristo quería claramente orientar a los hombres hacia el prójimo, hacia el acto exterior de caridad. Pero no se le hizo caso. El pensamiento judío ha prevalecido dentro mismo del cristianismo. Hesnard propone entonces decididamente la enseñanza de una moral sin pecado interior. La moral del acto externo. Desearía que sólo hubiera falta en el daño exterior hecho a otro, en la intolerancia respecto a los demás.

Creemos que lo dicho al respecto, aunque incompleto, ya bastará. El primado del amor caridad pone continuamente al justo en presencia de Dios, de este Dios al que ama con toda la fuerza de su profunda tendencia y en virtud de la gracia de hijo que tiene en sí. Esta doctrina se encuentra al extremo opuesto, pues, del pensamiento de Hesnard, y descubre, además, la raíz de su desesperada posición. Este eminente psiquiatra no ha comprendido que la revelación judaico cristiana, además de orientar hacia un Dios Juez, enseña, ante todo, que este Juez es un Padre, un Dios de amor, un Dios que es el Amor y que a través de sus leyes no ordena sino el amor. Bajo la influencia del primado del amor-caridad la conciencia conoce ciertamente, como ya dijimos, la ley divina y aprecia profundamente su valor obligatorio. Pero al mismo tiempo, bajo esta influencia, aprende también a querer la ley, a amarla, a escogerla libre y voluntariamente con toda la fuerza de su tendencia, elevada por la gracia, hacia Dios y la felicidad. La

conciencia al conculcar la ley se sentirá culpable, sin perder por esto la esperanza. La conciencia está protegida de toda anomalía psíquica, debido a un desordenado sentimiento de culpabilidad, a no ser que sea víctima de una constitución instintiva enfermiza.

Exponiendo los anteriores escollos hemos respondido ampliamente a la primera cuestión. ¿Hay que tratar de proponer la moral cristiana insistiendo en lo que es su alma, este amor-caridad que toda la tradición cristiana ve unánimemente en toda virtud y acto bueno del justo? Démonos cuenta de la seria amenaza que suponen para toda exposición de la moral los escollos apuntados de quietismo, laxismo, rigorismo, Moral de situación y Moral sin pecado. La tesis del primado del amor-caridad resuelve victoriosamente estas dificultades. Parece que esto solo ya bastaría para justificar el método e invitaría fuertemente a seguirlo.

Vayamos a los otros problemas.

Nos preguntábamos en segundo lugar cómo cabría hacer con éxito la formulación del primado de la caridad en la Moral. ¿Habrá que hablar continuamente del amor? No se trata de eso. La presencia de la caridad ha de manifestarse continuamente, pero de una manera implícita. Como dice Gilleman, habría que concebir toda virtud y todo acto moral, y por consiguiente todo «objeto moral», como «mediaciones» del amor-caridad (p. 139). Y esto, ¿qué quiere decir? Que cualquier realidad moral determinada, tal virtud o tal acto bueno es la manifestación, en la zona de la acción explícita, de una realidad interior implícita, que no es otra cosa que nuestra tendencia profunda sobrenaturalizada. Toda realidad moral —un acto de justicia, por ejemplo— debe considerarse como una *transparencia*, a través de la cual puedo descubrir el amor que en ella irradia. «Mediación» es afín de «participación», y podríamos muy bien estar conformes con este término bien conocido; pero la mediación insiste más sobre una dependencia *funcional*, mientras que la participación hace pensar ante todo en una dependencia de orden ontológico. Cuando digo: esta planta, para mí, es una mediación de Dios, quiero decir que ella posee la aptitud de excitarme actualmente al pensamiento de Dios, que ella me solicita a elevarme hacia Él, creador de esta planta. De la misma manera, diciendo que el acto de justicia (cristiana) es una mediación del amor-caridad, quiero señalar que yo oigo en él como una llamada invitándome a descubrir, a gustar, a apreciar el valor de amor que él encierra, sin perder, sin embargo, su valor propio de justicia —*reddere debitum*—, sino, al contrario, reforzándolo.

Bien se ve que se trata aquí de un *verdadero método:* se trata de formular la moral cristiana, por ejemplo, en moral fundamental, la

conciencia, la ley, el acto humano, la virtud, y también el pecado, a continuación todos los valores particulares, castidad, justicia, etc., buscando y expresando la transparencia del amor-caridad. Veremos en seguida algunos resultados de esto. Este método vuelve a encontrar la fórmula técnica de Sto. Tomás: «caritas-forma». Ella corresponde, por otra parte, a un hecho de experiencia, conocido desde siempre en la Iglesia de Cristo: en un santo que vive delante de mí y que predica el Evangelio, en una comunidad ferviente, como aquella primera de Jerusalén, en Jesús sobre todo, que vive delante de mí la semejanza del Padre, en la Iglesia, en fin, presente a todos los siglos, es la transparencia del amor la que ha hecho siempre eficaz la predicación de los deberes más duros, llegando hasta el heroísmo del martirio.

Nos queda responder a la tercera cuestión, sin la cual todo lo que hemos dicho hasta ahora no podría convencernos. ¿Este método es eficaz? ¿El introducirá cambios realmente beneficiosos en la exposición de la Moral?

A decir verdad, para responder plenamente a esto haría falta el poder presentar el lector una Moral de este tipo bien acabada. El libro que presentamos y resumimos aquí no tiene esa pretensión: así lo declara abiertamente. El quiere hacer reflexionar, mostrar el esfuerzo a realizar y proponer al teólogo-moralista el ensayar en él. Su tarea —y se ha visto que ésta era importante— es mostrar la meta, arreglar el camino, hacer patentes los escollos y asegurar nuestro esfuerzo contra todo error.

Téngase serenidad, por lo tanto. Una vez más es patente que la tesis del autor se guarda de ser revolucionaria. El primado del amor-caridad existe en la tradición cristiana como un hecho revelado. Es preciso esforzarse para que la enseñanza de la moral cristiana sea penetrada de él. No se trata de ninguna manera de abandonar las legítimas y necesarias adquisiciones de la enseñanza tradicional.

Por otra parte, el método propuesto ¿sería solamente útil a la predicación, sin poder ayudar seriamente, y aún ante todo, a la enseñanza técnica? Ciertos autores lo han pensado, al hacer resumen de la obra.

Limitémonos aquí a enunciar un cierto número de resultados, que creemos podrían bien hacerse sentir a cada paso en la enseñanza técnica misma.

a) *En Moral Fundamental.*—Bajo la influencia del primado de la caridad es el valor «consejo» el que en la moral revelada va a aparecer en primer orden. En efecto, es en presencia de la persona amada por Dios donde la cuestión del actuar va a plantearse. En conse-

cuencia, nosotros veremos primero lo que ella pide, lo que ella propone como mejor, el bien en todo su cristiano desarrollo —tal será el primer «objeto» de la enseñanza—. Veremos este objeto como respondiendo a los deseos de Cristo, nuestro Legislador, y no a órdenes estrictas: de ahí se deriva, como base del estudio de la Moral, una actitud más justa, la convicción de la presencia del Legislador en todas estas leyes, la convicción de que el bien es profundamente atractivo, deseable, emocionante, que responde a la vida. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan más abundantemente.»

Esto no contradice en nada a la tesis tradicional, según la cual la perfección está del lado del precepto, con lo cual viene a decir que el amor-caridad sin límites es el *gran mandamiento* y no solamente un simple consejo. Esto es la evidencia. Pero este amor-caridad es el alma, la forma de todos los valores particulares. En cada valor particular el dinamismo del amor sabe ver *primero* «el bien» como tal, hacia el que nos lanzamos obedeciendo a la atracción del Fin Ultimo que está en nosotros, y que la gracia eleva, obedeciendo, por consiguiente, sobre el plano sobrenatural, a Jesús Verbo Encarnado, que me llama a seguirle en su maravillosa santidad increada. Después, en el interior de este «bien», de esta santidad, nosotros distinguimos necesariamente tal o cual obligación estricta: por ejemplo, en el «bien» que representa el «día del Señor», nosotros vemos la obligación estricta de la Misa dominical; en el uso evangélico de los bienes terrenos que nos lleva a compartir con todos nuestros hermanos, nosotros vemos la obligación estricta de la justicia, «a cada uno lo suyo»; en la caridad positiva hacia el prójimo vemos la obligación estricta de no perjudicarle, etc.

Digámoslo aún otra vez, no existe el riesgo de olvidar las obligaciones o de disminuir su importancia. Todo lo contrario, si, como nos parece, se obedece a la verdadera significación del primado del amor. El amor por el último fin, en efecto, no puede no aparecernos más que como profundamente *necesario,* de la misma manera que como Dios mismo, el Ser Necesario. Esta necesidad absoluta, lo hemos señalado ya, va, por consiguiente, en cada sector del bien, a poner en relieve vigorosamente los actos que son absolutamente vinculados a este amor y que por tanto nos obligan.

No es nada extraño constatar que el primado del amor-caridad sintetiza así la tendencia a lo mejor con la formulación de los estrictos deberes. Rechazar el sitio en la Moral, en nombre del Amor (bajo el pretexto de que al amor no le obliga), de la obligación o del deber, es ignorar el amor-forma, tal como lo explica Sto. Tomás. *El amor-forma está inscrito en actos.* Ante todo él exige ciertos actos que están

absolutamente ligados con él. El amor al Fin necesario no podría dejar de llamar y traer ciertos actos necesarios, deberes estrictos, obligaciones. Pero al mismo tiempo, y porque siempre es amor, él anima todos los actos buenos con su dinamismo en marcha. Obedeciendo a las llamadas de la Persona amada —para el cristiano se trata del Padre, en Jesucristo y por el Espíritu—, él busca la manera de encarnarse en nuevos actos, es decir, en lo que es mejor: en lo que la tradición cristiana ha llamado el «consejo» para todo los sectores del bien, justicia, castidad, religión. El amor-forma, al mismo tiempo, conoce y quiere sea el límite inferior del deber que se ha de respetar a toda costa, sea la zona superior donde se desarrolla, en una libre elección, la vida buena. Esta es por lo tanto orientada, por el primado del amor, hacia el bien y lo mejor, aun con ocasión de actos humanos modestos y sin relieve. La materia de nuestros actos no depende enteramente de nuestra elección, como tampoco nuestra existencia concreta, pero sí el amor-caridad, con el cual y por la gracia de Dios podemos informarlo todo.

Pongamos otro ejemplo más determinado. Bajo la influencia del amor-caridad, el juicio de la conciencia se elabora frente a la Persona amada. El problema de la conciencia no se formulará, por lo tanto, en términos de oposición a la ley; por ejemplo: ¿puedo yo en tal circunstancia escoger «en favor de mi libertad», o bien deberé escoger «en favor de la ley»? Esta fórmula, empleada con tanta profusión, se explica sin duda en relación con un confesor que desea en el momento mismo descargar la conciencia de su penitente. Pero si se la mira de cerca, ella supone que yo acepto como actitud fundamental la oposición de mi Yo con la Ley, es decir, con el Dios de amor: oposición que no existe en mí sino en razón del pecado original. Ya que la ley de Dios por sí misma no se opone de ninguna manera a mi libertad. Es Dios quien me quiere libre. Y su ley es siempre la condición de mi mayor libertad. La primacía del amor me enseña, por consiguiente, que el primer deber de mi libertad es el de corregir esta oposición inadmisible y contradictoria y formular entonces el problema como sigue: cómo en estas circunstancias (duda especulativa) deberé yo conducirme para hacer con todo mi corazón libremente el bien, sea o no mandado. Tal será el punto de referencia de un «sistema de moralidad» (probabilismo) y no el escoger entre mi Yo, inclinado al egoísmo, y la Ley, concebida como mi enemiga. (Ver R. CARPENTIER, *S. J., ¿Cómo formular el problema de la conciencia?*, en *Problemi scelti di Teologia contemporanea,* Universidad Gregoriana, 1958, págs. 463-468.)

¡Qué progreso para la vida moral del cristiano, si cada uno adquiriese el hábito, para todas las cuestiones que se presentan, de descubrir la «transparencia del amor» en todos sus deberes y actos buenos!

b) *En Moral Especial.*

1. Bajo la influencia de la primacía del amor-caridad se enseñará, en cada materia, una moral de progreso, de tendencia, de aspiración a obrar mejor, y no una regla de lo mínimo. Verdadera Moral «pascual» que nos pone en tensión y nos dirige hacia la resurrección. Moral cristiana de los hijos de Dios que viven en presencia del Padre de toda Bondad.

2. Se podrán también formular las virtudes *cristianas*. Demos sencillamente aquí las definiciones de justicia propuestas por la obra (p. 439): «La Justicia (humana) es la virtud moral que nos obliga a respetar suficientemente la persona del prójimo para reconocerle, por lo menos, sus derechos. La Justicia cristiana es la virtud moral sobrenatural que nos hace respetar suficientemente la persona de nuestro hermano en Cristo hasta darle, al menos, sus derechos.»

Estas definiciones no se contentan con la noción estática y «ciega» de la justicia pagana. Sin descuidar la rigidez de los «derechos» y la alteridad de los sujetos pone de relieve el dinamismo del amor (caridad) de toda verdadera virtud humana (y cristiana) y, por consiguiente, el valor primordial de la persona a la que debo amar tanto cuanto es necesario para reconocerla al menos sus derechos. Indican por tanto a la vez el amor como *fuente* de la virtud y como *término*, ya que el amor es la mira de toda virtud.

3. Para terminar, digamos unas palabras acerca del doble aspecto de *interioridad* y de *exterioridad* que descubre en nuestra vida moral la mediación del amor-caridad. Significa que nuestros actos humanos brotan, por decirlo así, de un *polo interior*, nuestra tendencia profunda en el centro de nosotros mismos, y llegan a aflorar al exterior «determinándose» en lo sensible, lo material, lo particular. Estas determinaciones pertenecen, pues, a nuestro *polo exterior*, a nuestro «cuerpo», donde nosotros somos, en efecto, como exteriores a nosotros mismos. Consideración que explicará, entre otras cosas, por qué el progreso espiritual exige y exigirá siempre *actos* y cómo esos actos, que resultan de una penetración del amor en lo múltiple, son por tanto un comienzo de «vuelta a entrar en sí», que es la aspiración más importante de toda vida cristiana más intensa. Los dos aspectos, como se ve, son indispensables; sin embargo, la entrada hacia dentro, hacia el polo interior, es el progreso esencial (cf. p. 118). El acto moral no es una parada, tiene un «sentido», una dirección, es un relevo de donde se vuelve a partir en seguida hacia una nueva encarnación del amor-caridad en nuevas acciones más puras. Todo el di-

namismo de la vida moral está incluido en esta nota. Gracias a su transparencia la vida moral se hace cada vez más fuerte, más segura, más reconfortante.

RENÉ CARPENTIER, S. J.
Profesor de Teología Moral.
Eegenhoven-Lovaina

Perfiles teológicos de la «Haurietis Aquas». - Una gran obra

«Cor-Jesu».—Commentationes in Litteras Encyclicas «Haurietis aquas»

Obra magna, planeada como homenaje filial a Pío XII, a raíz de su admirable Encíclica sobre el culto al Sdo. Corazón, en la que teólogos insignes de diversas lenguas y naciones estudiaran los principales aspectos del tesoro doctrinal encerrado en estas páginas pontificias [1].

Más de treinta temas, divididos en dos tomos (parte doctrinal y parte histórico-pastoral), por diferentes autores y en diversas lenguas: latín, español, italiano, francés, alemán e inglés. La misma variedad en los autores, del clero diocesano y regular.

Sin formar en su conjunto un verdadero *comentario* de la Encíclica, ni mucho menos de los múltiples aspectos que ofrece el tema, sí podemos afirmar que es el tratado más profundo y acabado que has-

---

[1] «*Cor Jesu*». *Commentationes in litteras Encyclicas* «*Haurietis aquas*». Vol. I *Pars Theologica*. Vol. II *Pars historica et Pastoralis*.—Casa Editrice Herder (Roma, 1959) p. XV-780; 667, cm. 24 × 17. Liras 12.000 (22 dólares). De venta en Librería Herder, Barcelona: 1.560 ptas.

Un indicio del interés despertado por la Encíclica, es la multitud de referencias y comentarios, incluso congresos y semanas teológicas, dedicados a estudiar algunos aspectos o el texto íntegro del documento de Pío XII. De los principales artículos aparecidos en revistas, así como de algunos comentarios, da noticia en el 2.º tomo de esta misma obra el P. Tucci (pp. 633-635). Entre las semanas de estudio celebradas, las dos más notables han sido la de Milán, Universidad del Sdo. Corazón («Il culto del Cuore di Cristo», Milán, 1956) y la organizada por la Sociedad Teológica de los Sdos. Corazones, en Valladolid, abril de 1957 (editada en Coculsa, 1958, en un tomo de 368 pp.). Su resonancia ha llegado hasta los trabajos de los congresos anteriores, como puede verse en la edición castellana de «Cor Salvatoris» (Herder, Barcelona, 1958) y en extracto de las ponencias del Congreso de Tilburg, «L'actualité d'un Culte» (Tilburg, 1957).

ta ahora poseemos. Una moderna enciclopedia con la bibliografía más completa en cada trabajo [2].

La parte teológica (primer tomo) es la más extensa y acabada. Después de una breve presentación por el escriturista P. Bea, S. J., estudia comparativamente las tres *Encíclicas sobre el Sdo. Corazón* el P. Antonio Aldama, jesuíta, profesor entonces de la Universidad eclesiástica de Salamanca. Los dos Rahner (Hugo y Carlos) de Innbruck, tratan de la teología histórica y de *los símbolos,* respectivamente. Sobre este último tema *en el Antiguo Testamento* escribe el P. Rafael Criado, S. J., profesor del Teologado de Granada. Un estudio más general sobre el *objeto de este culto,* a la luz de la «Haurietis», completado con otro sobre las relaciones con la *Eclesiología* (Cuerpo Místico, Esposa) nos lo dan en latín los profesores de la Universidad Gregoriana de Roma, PP. Filograssi y Tromp, respectivamente. Y sobre el mismo tema del *Cuerpo Místico,* el P. José Lécuyer, C. S. Sp., de Roma. No falta un estudio profundo sobre las relaciones con el *dogma trinitario,* por el Dominico P. Luis M. Ciappi, de Roma, y otro especial sobre el *Espíritu Santo* y el Corazón de Jesús, por el Benedictino de Osterhout, P. Hermán Miguel Diepen.

El artículo del Redentorista de Wittem, P. Juan Kahmann, sobre la revelación del *amor de Dios en el A. T.,* y otro sobre los *textos de San Pablo,* por el Rector del Lateranense Monseñor Salvador Garofalo, hacen sentir más el vacío de algún estudio sobre el Corazón de Jesús en el Evangelio [3], ya que sólo hallamos uno sobre el tan discutido texto de *San Juan* «Si quis sitit» (7, 37), del P. Stanley, S. J., de Toronto.

Desde el punto de vista *patrístico* hay sólo dos estudios: el del P. Carlos Boyer, S. J., de Roma, sobre el triple amor de Cristo a los hombres en los escritos de *San Agustín,* y el del jesuita español P. Jesús Solano, limitado a la *Sta. Misa,* aunque su riqueza de textos lo convierta en un condensado florilegio patrístico.

---

[2] Dos comentarios, en el sentido estricto de la palabra, han aparecido sobre la Encíclica: el primero, en español, del P. Albarracín (Granada, 1957, de más de 300 páginas, cuya reedición aumentada acaba de salir al público), y el segundo, en latín (en la revista «Nuntius Apostolatus Orationis», Roma, 1957), traducido en folleto manual en Bilbao, editorial «El Mensajero del Corazón de Jesús». La mejor alabanza del primero es la rapidez con que se ha agotado en pocos meses la primera edición.

[3] Ni siquiera para aquilatar el alcance de los pasajes citados por la Encíclica y los que comúnmente se citan por los autores piadosos. El ensayo exegético, v. gr., del P. ALBARRACÍN, *El Corazón de Cristo en los Libros sagrados* (Bilbao, 1957), y el del P. GALOT, *Le Coeur du Seigneur,* sobre algunas páginas evangélicas, dejan ver algo de lo que sobre esta materia queda por estudiar.

El tema de la *reparación,* tan esencial en este culto como abierto a toda clase de discusiones, ocupa dos amplios capítulos: uno del profesor romano Antonio Piolanti sobre la presencia de los pecados de los hombres en el Corazón de Cristo paciente y la repercusión en el mismo de las satisfacciones de los justos, y otro más general, del P. Enrique Rondet, S. J., de Toulouse, sobre la teología del pecado y de la reparación en el culto al Corazón de Jesucristo.

La *liturgia,* centrada en la Misa del Sdo. Corazón, no, podía callar en este concierto teológico, sobre todo recordando que la «Haurietis» ha tenido como ocasión la fecha centenaria de la introducción oficial de este culto en la Iglesia, por medio de la fiestta litúrgica, como algo típico de las revelaciones paraedianas. El P. Aníbal Bugnini, C. M., de Roma, resume este capítulo histórico (síntesis a su vez del, mismo culto) y, a través de los ocho principales esquemas, desde San Juan Eudes a Pío XI, nos muestra la variedad de matices, en perfección progresiva, hasta culminar en la Misa actual «Cogitationes Cordis Ejus», que podemos llamar definitiva.

A modo de apéndice, como hace Pío XII en su Encíclica, termina este volumen con un estudio del P. Lakner, S. J., de Innbruck, sobre el *culto al Corazón de María,* en particular sobre el sentido teológico de la Consagración al mismo.

La mera recensión de temas y autores de esta primera parte, descubre al más profano los inagotables filones de ciencia teológica condennsados en la «Haurieti aquas», uno de los más ricos legados de Pío XII, considerado por muchos, con razón, como su testamento docente y afectivo. Pero al mismo tiempo puede servir de réplica autorizada (aun sin hacer mención expresa) a las voces aisladas de indiferentes o adversarios de este culto, que recuerda con pena Pío XII en las primeras páginas de su Encíclica [4]. No es sólo la voz de un teólogo español, como el P. Solano, en su Introducción a la edición castellana de «Cor Salvatoris», sino toda una teoría de teólogos de primera fila, los que vienen a coincidir en la ponderación razonada de este tesoro [5].

---

[4] Algunas de estas dificultades aparecieron ya en el artículos de DÉRUMAUX, en *Le Coeur,* «Etudes Carmelitaines», Desclée, 1950, y luego en varias revistas extranjeras, en el citado Congreso de Tilburg, etc. A las principales de estas objeciones alude el Papa (números 5-6 de la Encíclica).

[5] Tal como aparecen las dificultades, sin ninguna respuesta, en el artículo del P. Gutzwiller, de la edición alemana, seguramente habrán desorientado a más de un lector, como preveníamos en la recensión de dicha obra: («Razón y Fe», noviembre de 1955, pp. 353-359). En la edición castellana, ya que no se ha añadido ninguna observación marginal a dicho capítulo, lo precede una extensa Introducción del P. Solano (pp. 13-32, y, como epílogo, el texto íntegro de la «Haurietis aquas». Lo lamentable ha sido ver, aun entre nosotros y después de la Encíclica, muestras de desestima en algunas revistas.

La segunda parte (histórica y pastoral) estudia en sendos capítulos la historia de la devoción al Corazón de Cristo en la tradición Benedictina medieval, por Don J. Leclercq, de Clervaux; y en particular en las dos grandes precursoras Sta. Matilde y Sta. Gertrudis, por Dom Cipriano Vagaggini, de Roma. El Dominico P. Angel Walz resume brillantemente la historia de la devoción en las dos ramas de su Orden. Los Franciscanos PP. Lorenzo Di Fonzo y Juan Colasanti, de Roma, dan una idea de conjunto (brevísima, a pesar de la extensión del artículo), de las manifestaciones especiales de devoción al Corazón de Jesús en las diversas ramas de su Orden, como fruto espontaneo de la piedad heredada del «Poverello». Páginas densas y documentadas, que hacen profundizar la perspectiva y descubren un nuevo título de la Orden seráfica.

Cierran este primer recorrido histórico (a través de las familias religiosas) dos amplios artículos, de los jesuitas P. José Schaack, de Luxemburgo, y P. Juan N. Zoré, de la Gregoriana de Roma, respectivamente. El primero estudia los anales de la Compañía de Jesús, cuya espiritualidad cristocéntrica (moldeada en los «Ejercicios» de San Ignacio), sirve de clima providencial a esta devoción desde el principio y la hace arraigar plenamente en sus hijos y por ellos en grandes grupos de fieles, hasta llegar a identificarse ambas historias, en plena borrasca de impiedad y jansenismo. Desfile interesante de nombres y fechas, que dejan vislumbrar por regiones cierta variedad de matices, sin perjuicio del sentir unánime de toda la Orden, empeñada en secundar la misión confiada por el mismo Jesucristo. Entre tantos insignes apóstoles, resulta especialmente grato para lectores españoles ver el honroso lugar que ocupa España en esta reseña, donde brilla sobre todo el nombre del P. Bernardo de Hoyos (pp. 165-169). La lista de apóstoles jesuitas en el siglo XIX-XX haría interminable esta reseña. Pero resulta lamentable la omisión del P. Ramière, cuya labor ardiente y prolongada, al frente del «Apostolado de la Oración» (la gran asociación mundial de esta devoción nombrada por excepción en la Encíclica), bien merecía una mención honrosa en un comentario del documento pontificio [6]. Tanto más que se menciona el «Apostolado», en cuyo programa supo, como segundo fundador, infundir de tal modo el espíritu y la práctica de la devoción al Cora-

[6] Remitimos al lector a cualquiera de las obras del mismo P. Ramière, todas ellas dedicadas a este objeto, y no menos a la actividad increíble de largos años al servicio entusiasta del reinado del Corazón de Jesucristo. Un resumen documentado de ambos asertos, puede verse en la obra dedicada a su memoria, *Le Père Henri Ramière* (Toulouse, 1934, pp. 67-150), por el P. Parra.

zón de Jesús, que de hecho «son inseparables el uno de la otra», como reconocía Pío XII [7].

El artículo del P. Zoré trata del tema histórico más sustancial (y también el más debatido), o sea: el puesto que corresponde a *Santa Margarita M.ª de Alacoque*. Pero en vez de discurrir por cauces ordinarios o personales, se atiene, con gran acierto, a la misma Encíclica conmemorada. Las pruebas de sus asertos proceden, de ordinario, de documentación eclesiástica y teológica. Tal vez sea éste uno de los temas mejor logrados en conjunto, sobre todo para aquellos lectores menos propicios, precisamente por la asociación casi exclusiva del nombre de la Santa visitandina al culto del Corazón de Cristo.

De nuevo lamentamos aquí la omisión de otra figura histórica inolvidable, San Juan Eudes, conmemorado en la liturgia y en la misma Encíclica como primer autor del culto litúrgico al Corazón del Salvador. Es tanto más sensible tal vacío, cuanto que no han callado en nuestros días las voces de algunos que lamentan su «postergación» entre el vulgo piadoso, por concentrar exageradamente la mirada en Paray le-Monial [8].

Viene a continuación un interesante artículo, sobre la *oposición jansenista*, por Don Bienvenido Matteucci, que condensa la historia progresiva del culto católico, al Corazón de Jesucristo. Brilla en todo él, con enseñanzas aplicables también ahora, la prudencia tradicional de la Iglesia, sobre el fondo de argucias y pasiones del siglo XVIII [9].

Termina esta serie de artículos históricos uno del jesuita español P. Mauricio Gordillo, del Instituto Oriental de Roma, sobre *la devoción de los orientales* al Corazón de Jesús. El interés que ofrecen en los momentos actuales los recuerdos históricos resumidos en estas pá-

---

[7] Así escribía el 19 de septiembre de 1948, al Congreso de Directores Nacionales del «Apostolado de la Oración», sintetizando en esta frase lo que tantas veces había dicho. Puede verse su Carta de 16 de junio de 1944, junto con los elogios de los demás Papas, en la obra del P. TONI, *A través de un siglo* (Bilbao, 1946), y la de aprobación de los actuales Estatutos, de 27 de octubre de 1951.

[8] Valga por otros muchos el Cordimariano P. Joaquín María Alonso, en su estudio de la Semana Teológica de Valladolid (Coculsa, 1958, pp. 57-111) y luego en los dos primeros volúmenes de la colección «El Corazón de María en San Juan Eudes». La semana teológica de los PP. Eudistas, en 1954 (*Le Coeur du Seigneur*, Paris, 1955), y numerosos artículos de estos años han estudiado detenidamente este punto histórico.

[9] Además de las obras históricas de Hamon, Bainvel, etc., véanse los diversos estudios modernos en torno al medio jansenista, para no exagerar su influencia en el carácter adoptado en la práctica de este culto, v. gr., la ponencia del P. NOUWENS en Tilburg (*L'actualité d'un Culte*, pp. 51-68); V. CARBONE, *Teologia del Cuore di Gesú* (Roma, 1953); P. ZORÉ, en *Il Culto del Cuore di Cristo* (Milán, 1956), etc.

ginas, crece notablemente al final, cargado de esperanzas, al constatar la adaptación providencial del culto a la mentalidad de los orientales. El tacto previsor de Pío XII soslaya, o suaviza ciertos matices que pudieran servirles de tropiezo, al hablar del origen y la naturaleza del mismo culto profesado por la Iglesia católica.

Todavía nos ofrece este volumen cinco estudios sobre la actualidad del culto al Sagrado Corazón, de provechosa orientación pastoral para todos.

El P. Enrique Holstein, S. J., de París, estudia este tema en relación con *la espiritualidad contemporánea* (apostolado, reparación, misterio de la Iglesia). Aquí hallamos unos párrafos sobre el «Apostolado de la Oración» y el P. Ramière, pero sin detenerse apenas en mostrar sus relaciones con el culto al Corazón de Jesús.

La reparación propia de este culto, apenas tocada en temas anteriores, la estudia el P. Juan M. Le Blond, en sus relaciones con la vida psíquica del hombre moderno. Páginas de innegable utilidad, sobre todo en ambientes hostiles al concepto de reparación por el pecado.

Mucho más amplio es el tema del estudio del profesor Rodolfo Graber, de Eichstätt, sobre la *oposición moderna* al culto del Corazón de Jesús. Analiza esta crisis en la cultura moderna de ciertos sectores, fijando nuestra mirada en el racionalismo, naturalismo y materialismo, verdaderos torpedos de toda religión, cuanto más de la del amor, propuesto en este culto. La misma nostalgia de espíritu y de amor, que delata la desazón de nuestro mundo, reafirma esta esperanza de remedio proclamada continuamente por la Iglesia.

El actual Director General delegado del «Apostolado de la Oración», P. Federico Schwendimann, trata del *aspecto pastoral* de esta devoción, según la «Haurietis aquas». Su prolongada experiencia en la materia, como puede verse en su libro sobre el mismo tema de hace algunos años [10], y en el actual *Manual teológico-pastoral del A. de la O.*, le permiten darnos una lección profunda en cuatro estadios, de particular utilidad para penetrar en las riquezas pastorales de esta devoción, tal como la promueve en todo el mundo el mismo «Apostolado».

Uno de los campos más aptos para estudiar los frutos de esta devoción, es la vida religiosa, en sus variadísimas manifestaciones modernas. El P. Emilio Bergh, del Teologado belga de Eegenhoven, traza un cuadro histórico, de rasgos y colores variadísimos, sobre *la vida religiosa al servicio del Sagrado Corazón.* Más de cien Congregaciones de derecho pontificio, por naciones, y casi otras tantas de derecho todavía diocesano, y más de seis Institutos seculares, entre ellos el

[10] *Herz-Jesu-Verehrung und Seelsorge* (Luzern, 1942).

segundo, para gloria de España, los beneméritos Operarios Diocesanos. En todos ellos figura esta devoción como algo esencial y característico para su vida de perfección y apostolado [11].

Como broche áureo de toda la obra, el P. Roberto Tucci, S. J., de Roma, cuyos artículos en *La Civiltà Cattolica* sobre el tema lo acreditan en la materia, dedica más de 130 páginas a la *bibliografía* del culto al Corazón de Jesús en los tres últimos siglos. Trabajo concienzudo y ordenado, cuyas fichas no se limitan a darnos la referencia, sino que orientan sobre el contenido y mérito de cada libro o artículo de revista, hasta principios de 1959 [12].

Dos extensos *índices* (de citas bíblicas y de autores y materias), seguidos de la lista completa de colaboradores (casi en su totalidad catedráticos en diversas Facultades de la Iglesia), vienen a subrayar el mérito y la utilidad de esta magna obra, que, a no dudarlo, hubiera confortado íntimamente los últimos días del venerado Pontífice, autor de la *Haurietis aquas*. Sabida es la coincidencia de fechas (a todas luces pretendida), de este magno documento del Magisterio de Pío XII con la de su emocionante testamento, el 15 de mayo de 1956 [13]. Diríase que, prorragada su vida providencialmente desde el gran año mariano 1954, y como presintiendo contados sus meses, quiso darnos esta lección —casi de las últimas—, que viene a empalmar con el exordio de la *Summi Pontificatus*, y como acentuando la transcendencia del tema, quiso convertirlo como en su testamento. De aquí también el laconismo impresionante de su testamento, como de quien nos ha dicho ya todo lo que siente su corazón de padre y de maestro en aquella hora suprema.

* * *

---

[11] Recuérdense, a este respecto, las reflexiones del P. Ramière sobre la espiritualidad de los Celadores, resumidas en sus *Meditaciones y Consideraciones* (Barcelona, 1954), el libro de J. DERMINE, *Foyer de vie sacerdotale et religieuse* (Paris, 1952), etc. Al mero recuento de las Congregaciones españolas, aparece lo incompleto de la lista del autor de esta reseña.

[12] La abundancia de material reunido parece reclamar una edición aparte del capítulo bibliográfico, con una clasificación más sistemática, índices onomásticos, etc., que faciliten el manejo. Sería también la ocasión de completar las referencias de obras y artículos, por lenguas y materias, como punto de partida para ulteriores notas bibliográficas.

[13] Ya en 1950, con ocasión del 50 aniversario de la Consagración del mundo al Corazón de Jesús y la «Annum sacrum», parecía que iba a salir un documento pontificio, refutando los prejuicios que empezaban a divulgarse contra el culto, considerado por algunos como «exorbitado», o al menos, anticuado y «superado». La prudencia del Papa, sin duda, le movió a esperar ocasión propicia, y así lo quiso hacer a modo de legado casi supremo.

Sin atenuar en lo más mínimo nuestra sincera recomendación de la obra reseñada, nos permitimos sugerir, además de las apuntadas como de paso, las siguientes acotaciones, con miras sobre todo a futuras traducciones o reediciones.

Sea la primera sobre la parte material de la obra. Sin perjuicio del carácter correspondiente a una obra seria, de consulta, digna de figurar entre las mejores monografías de una biblioteca, quizá hubiera ganado en facilidad de manejo reduciendo algo el formato, siquiera por la calidad del papel y, a ser posible, del precio. Dentro de la misma observación, cabría un reajuste de capítulos desglosando, v. gr. alguno del primer volumen, más recargado (el de las Misas del Sagrado Corazón, por ejemplo), para incluirlo en el segundo, como exige su tema más bien histórico.

La presentación tipográfica, impecable, responde al prestigio de la casa editora y realza el mérito de la obra, facilitando su lectura.

Aun haciéndonos cargo de la dificultad peculiar de toda obra en colaboración (diversidad de autores y, tal vez de criterios o enfoques particulares, posible interferencia o repetición de conceptos, lagunas de conjunto en todo el plan de comentarios, etc.), sería de desear en ediciones posteriores una labor de reajuste y complemento, para no dejar, en lo posible, algunos puntos de interés actual tocados por la Encíclica. Tales, entre otros, el estudio del Sagrado Corazón en el Evangelio; normas de la Iglesia sobre el culto externo del Corazón de Cristo (imagen, prácticas, fiestas, etc.); crisis o evolución del culto en nuestro tiempo; alcance teológico de las «promesas», expresamente mencionadas en la Encíclica, etc., etc.

No poco podrían subsanarse los reparos aquí apuntados, con una introducción más amplia, que encuadrase los diferentes artículos dentro del plan temático de la Encíclica y completada, al final, con un esquema que facilitase al lector hallar el desarrollo de las materias en su lugar correspondiente.

Con razón pueden estar satisfechos del éxito logrado, tanto el equipo de colaboradores, como la editorial Herder, que, sin regatear lo más mínimo, ha querido contribuir dignamente a la realización de este verdadero monumento, a gloria del Corazón de Jesucristo y en memoria de su Vicario Pío XII [14].

JOSÉ CABALLERO GARCÍA, S. J.

---

[14] Homenaje filial frustrado por la muerte, seis meses antes de cumplirse el 60 aniversario de su ordenación sacerdotal, realizada bajo el signo del Corazón de Jesucristo, como él recordaba en su primera Encíclica. Así lo había expresado verbalmente a los Cardenales, a primeros de junio de 1939, recién elevado a la Cátedra de San Pedro. Tal ha sido, en realidad, el «principio y fin» de su fecundo pontificado.

II Conversaciones de Intelectuales. Poblet (9-11 septiembre 1960)

El año pasado informamos oportunamente sobre la inauguración, desarrollo y contenido de las Primeras Conversaciones de Intelectuales de Poblet [1]. El interés que suscitaron en el mundo de la cultura superó toda expectación [2]. Entonces, el tema estudiado entre especialistas en ciencias naturales, filosofía y teología fue la posibilidad de la síntesis artificial de la vida y sus consecuencias.

El pasado verano se tuvieron las II Conversaciones de Intelectuales de Poblet. La asistencia de participantes fue numerosísima. Ante los deseos que había manifestado un sector de la vida cultural de hoy, se añadió otra sección de estudio, que se denominó de *Criteriología Católica* [3]. En el campo estrictamente científico se ventiló el problema del evolucionismo, considerado bajo todos sus aspectos. Juzgamos podrá ser de interés ofrecer un resumen de las ponencias. Transcribimos casi las mismas palabras que los respectivos autores redactaron para el guión que se repartía antes de cada sesión.

I. APARICION DE LA VIDA EN EL MUNDO. Ponentes: JUAN PUIGGRÓS, S. I., y RAMÓN PARÉS.—La cuestión del origen de la vida sobre la Tierra se considera derivada del viejo principio de la generación espontánea y de la necesidad de un punto de partida de la evolución.

La generación espontánea es únicamente posible bajo condiciones distintas a las actuales y el punto de partida de la evolución no puede residir en una entidad autótrofa, debido a la extraordinaria complejidad enzimática y

---

[1] *La síntesis de la vida y sus problemas. Primeras Conversaciones de Intelectuales.* Poblet, septiembre de 1959: Estudios Eclesiásticos 34 (1960) 89-96.

[2] *El problema de la síntesis de la vida. Conversaciones de Poblet,* 1959, Bibliografía: Espíritu 9 (1960) 135-138.

[3] Trató de los siguientes temas: *Problemática y seudoproblemática cristiana,* J. Campmay y A. Marsá; *Opinión pública y crítica dentro de la Iglesia,* E. Guerrero; *Encarnacionismo y escatologismo en la actuación del cristiano,* G. Arimón, F. Canals, Sr. Feixa; *Cristianismo y condicionamientos histórico-sociales,* J. Todolí; *Autenticidad e inautenticidad en nuestro pueblo cristiano,* A. Díez Macho, J. Vallet de Goytisolo, E. Vegas Latapié. Ofrece una suscinta crónica de esta sección J. SAGÜÉS, *Las II Conversaciones de Intelectuales de Poblet:* Hechos y Dichos, n.º 300, nov. 1960, pp. 746-750. Expone unas consideraciones E. GUERRERO, *Conversaciones en Poblet de la Asociación Menéndez y Pelayo:* Razón y Fe, n.º 755 (diciembre 1960), t. 162, pp. 457-462.

genética que requiere el autotrofismo, ya que ha de ponerse en marcha en presencia de sustancia orgánica preformada. Hipotéticamente el punto de partida de la evolución debería hallarse en una entidad con una capacidad biosintética reducida a un mínimo (hipótesis heterótrofa), y la generación espontánea de la misma sólo habría sido posible en un medio ambiente en el que se encontraran prefabricadas una gran cantidad de complejas meléculas orgánicas.

Los seres vivos actuales con menos capacidad biosintética son los virus. Su carácter estrictamente hipotrófico representa una dificultad para poder atribuirles carácter primitivo. Sin embargo, algunas formas no hipotróficas parecidas a los virus y relacionadas con ciertas bacterias (Micoplasmatales y algunas Eubacteriales) sugieren la posibilidad de que el modelo de organización de los virus sea realmente primitivo.

La aparición de la vida sobre la Tierra, de acuerdo con la hipótesis heterótrofa, debió de ir precedida de una evolución química de las capas periféricas. Dicha evolución comprendería tres etapas fundamentales:

a) Formación de una atmósfera reductora con predominio de metano, amoníaco y vapor de agua.

b) Formación abiótica de compuestos orgánicos (ácidos orgánicos, aminoácidos, polipéptidos, etc.) y su acumulación en determinadas áreas de la hidrosfera.

c) Formación de polímeros proteicos y ácidos nucleicos, libremente o en el seno de algún tipo de estructuras subvitales.

El problema de la asimetría molecular de la materia viva se vincula a la fotolisis selectiva por radiación ultravioleta, polarizada circularmente, y a la catálisis asimétrica con la ayuda de cristales minerales asimétricos.

A pesar de todos los resultados aportados hasta la actualidad, la síntesis de proteínas y de ácidos nucleicos se hace difícil de comprender fuera de un sistema carente de algún tipo de organización.

La gran diversidad estructural, metabólica y genética de los organismos actuales más primitivos sugiere la existencia de varios niveles subcelulares de organización. La unión ácido nucleico-proteína se considera esencial en el modelo más simple posible, capaz de iniciar algún proceso evolutivo.

II. BASES BIOQUIMICAS DE LA HERENCIA. A) Francisco Ponz Piedrafita.—La gran estabilidad que se aprecia en las formas vivientes, debida a la herencia, es simultánea a su capacidad mutacional. Cualquier interpretación evolucionista de la historia de su diversificación ha de tener como base la posibilidad de que el ser vivo adquiera nuevas características heredables. La experiencia actual demuestra que esta posibilidad es una propiedad biológica, pero no permite asegurar que todas las adquisiciones de los seres vivos puedan explicarse de esa forma, como desde luego sabemos ocurre en el caso de la racionalidad que exige el acto creador. En todo caso, la valoración adecuada de la hipótesis evolucionista tiene que basarse en un conocimiento más profundo de la naturaleza de la herencia y de los cambios heredables.

Los problemas centrales de la bioquímica de la herencia han sido, de una parte, la identificación de los materiales a los que los genes deben sus pro-

piedades y, de otra, el modo de acción del gen, es decir, la manera cómo, de la posesión de un gen, se sigue la manifestación de un determinado carácter.

El material genético ha de ser capaz de transmitir información por lo que ha de ser específico. Ha de ser reduplicable exactamente, se debe poder transferir y debe ser susceptible de cambios ocasionales. Todas estas cualidades se dan en los ácidos nucleicos, que hoy son considerados como constituyentes del material genético desde los virus al hombre.

La estructura del ácido desoxirribonucleico —DNA— en el material génico, en casi todos los casos, corresponde a la del doble helicoide, propuesta por Watson y Crick, obteniendo su especificidad según el orden de sucesión de los nucleótidos —de sólo cuatro clases distintas—, que en número de varios millares forman el polímero. En algunos virus bacterianos este mismo material forma hilos sencillos, y no dobles. Lo mismo ocurre con el ácido ribonucleico —RNA—, que es material génico de algunos virus vegetales y animales.

Los apoyos más sólidos a esta naturaleza del material génico han venido del campo de la genética de bacterias y virus.

Los caracteres hereditarios se han mostrado dependientes en muchos casos de variaciones bioquímicas. Un buen número de ejemplos de la genética humana, de la herencia de otros organismos y, sobre todo, de la genética de microorganismos han revelado que muchos caracteres hereditarios, incluso psíquicos, pueden interpretarse como debidos a la presencia o ausencia de una determinada actividad enzimática. Esto permitió desarrollar la hipótesis de «un gen - un enzima» que, aunque no puede tomarse en sentido absoluto, puede dar idea del mecanismo de la acción genética.

Las mutaciones han sido interpretadas como condicionadas por variaciones químicas del material génico, que se dan espontáneamente o que pueden estimularse de modo artificial. En algún caso la mutación ha tenido como consecuencia un cambio en la capacidad de síntesis de una determinada proteína, que hace que en lugar de la forma normal se elabore, algo modificada y desprovista de sus propiedades. Esta modificación afecta a veces selectivamente a un cambio de un aminoácido por otro en una determinada posición, dentro de una molécula, con un total de varios cientos de aminoácidos.

Todo esto ha hecho pensar en que el material génico —por tanto, los ácidos nucleicos—, contengan, gracias a su especificidad, un modo de código de posibilidades de información genética, trasmisible a la biosíntesis de proteínas, que adquirirían así secundariamente una especificidad propia, relacionada con aquélla.

Se comprende así que los cambios químicos, sufridos a lo largo del tiempo por el material genético, hayan podido dar lugar a variaciones estables en los equipos enzimáticos que representarían pasos evolutivos en el metabolismo; éstos repercutirían en muy diversas características.

B) LA EVOLUCION BIOQUIMICA. Dr. Vicente Villar Palasí.— La bioquímica, como ciencia biológica, se ha hallado comprometida desde su mismo origen en la polémica evolucionista. Tanta o más importancia como pueda poseer el estudio de los vestigios y recapitulaciones anatómicos ha llegado a alcanzar el de los bioquímicos en el apasionante intento de reconstrucción de la historia de la vida sobre la tierra basándose en los vestigios de que cada organismo es portador.

Desprovistos actualmente los estudios evolutivos de gran parte de las implicaciones de que los recargó el apasionamiento de su primera época, ha cobrado un carácter sumamente científico la investigación minuciosa de las huellas de la evolución a través de los constituyentes bioquímicos y de los sistemas dinámicos en que se integran. La paleontología bioquímica trata de fechar la aparición de cada tipo primordial de constituyente o de catalizador, a través de las inferencias que permite realizar su dispersión, dependencias con respecto a otros, posibilidades de síntesis en períodos remotos, y otros casos parecidos.

Se discutieron en esta ponencia, a título de ejemplo, las subordinaciones, en orden o la aparición, de algunos sistemas bioquímicos, tales como la fotosíntesis o la fijación de nitrógeno; se pasó luego a examinar el valor que cabe dar en bioquímica al aumento de complejidad molecular como índice de progresión evolutiva. Se hizo resaltar el valor del estudio de las microevoluciones o cambios cuánticos en los constituyentes químicos de los sistemas vivos, se pasó revista a algunos de los problemas que plantea su investigación.

Para terminar se hizo hincapié en la directa correlación existente entre la aparición de variaciones evolutivas y la ganancia o pérdida de catalizadores, que a través de la relación «un gene - un enzima», se considera como la clave de la evolución.

III. PALEONTOLOGIA Y EVOLUCION. A) Prof. Bermudo Meléndez.—La teoría evolucionista pretende concretamente que en el curso del tiempo y a través de sucesivas generaciones, por diversas causas, los seres vivos van cambiando sus características morfológicas, anatómicas y fisiológicas, de forma que, entre los individuos de dos generaciones sucesivas o distanciadas, siempre exiten algunas diferencias, las cuales, acumulándose en el transcurso del tiempo, llegan a originar una cierta transformación o *evolución* de los caracteres específicos. Esta forma de proceder no excluye la posibilidad de cambios bruscos o *saltaciones*, de diversa amplitud, que pueden acelerar el proceso evolutivo. De una u otra forma, al cabo de cierto tiempo (téngase en cuenta que la unidad temporal para medir estos procesos evolutivos debe ser el millón de años), los organismos presentan ya caracteres específicos netamente distintos a sus antecesores.

La Paleontología, mediante el estudio e interpretación de los fósiles, nos demuestra que esta variación de los seres vivos en el tiempo es una realidad perfectamente tangible, que no se puede poner en duda, y que se puede considerar como plenamente *demostrada.*

La única forma de armonizar esta variación temporal de caracteres de los seres vivos con la continuidad de los procesos vitales, que constituye la ley básica de la Biología, es *la evolución de los seres vivos.*

Todos los datos paleontológicos que actualmente tenemos, obtenidos del estudio de los fósiles y de los seres vivos actuales, son abiertamente favorables a esta hipótesis; ninguno es abiertamente contrario y, en todo caso, siempre se puede explicar razonablemente dentro de la hipótesis evolucionista, mientras que la hipótesis contraria (fijista), no puede explicar ninguno de los hechos sacados a luz por la Paleontología, y, en consecuencia, debe ser abandonada por anticientífica.

La *Filogenia,* es la parte de la Paleontología que investiga la sucesión en el tiempo de los seres vivos, estableciendo series evolutivas de fósiles, esca-

lonados en el tiempo, y buscando los «eslabones intermedios» de esa evolución entre seres vivos distantes, temporal y morfológicamente. Son innumerables las series de este tipo, o filogenias parciales, establecidas con toda garantía en los grupos biológicos, con abundante material fósil. Poco a poco, se van encontrando las formas intermedias correspondientes a estos «eslabones», y, en consecuencia, se van estableciendo las correspondientes filogenias, que se representan en forma de árboles genealógicos. Aunque aún desconocemos muchos detalles de tales filogenias, los cuales poco a poco se van aclarando al compás de nuevos descubrimientos paleontológicos, puede decirse que ya poseemos las líneas generales del proceso evolutivo de todos los grupos biológicos.

Actualmente, el conjunto de los seres vivos y fósiles toma ya el aspecto de un inmenso «árbol genealógico», ramificado hasta el infinito, en el que cada animal, cada vegetal, cada fósil, tienen ya su sitio, y también lo tienen previsto los que poco a poco se van descubriendo. Es como un enorme *puzzle* del que ya tenemos innumerables piezas, y que, más o menos, nos permite suponer cómo serán las que aún faltan; y cuando se encuentra una nueva, resulta ser precisamente como se había previsto, y viene a ocupar exactamente el sitio a ella reservado.

Otras pruebas paleontológicas de la evolución se refieren a la presencia de órganos residuales en determinados animales, actuales o fósiles, que estaban perfectamente desarrollados en sus antecesores filéticos, y cuyo proceso de reducción se puede seguir paso a paso en el tiempo; asimismo, el desarrollo y transformación de ciertos órganos, que están destinados a desempeñar una función nueva (*aletas* en los Vertebrados, adaptados secundariamente al medio acuático; *alas* en las Aves y Reptiles voladoras, etc.).

Son de excepcional importancia, las pruebas derivadas del estudio comparado de la distribución geográfica de los seres vivos actuales y de sus antecesores filéticos: diversificación de faunas separadas por barreras geográficas, endemismos, y demás.

La ley *biogenética* o de recapitulación, aún en un sentido restringido, nos proporciona una serie de argumentos altamente favorables al proceso evolutivo, en todos aquellos grupos biológicos en los que pueden estudiarse (en los fósiles) vestigios de su desarrollo (Ammonites, Coralarios, Foraminíferos, etcétera).

A la vista de tales hechos, el paleontólogo sólo puede emplear un lenguaje evolucionista; para él, el conjunto del mundo orgánico, situado en el espacio y en el tiempo, no tiene sentido, si se llegase a prescindir de la hipótesis evolucionista, que, de esta forma, al demostrarse de muchas maneras distintas, deja de ser hipótesis para transformarse en realidad.

Hasta aquí las palabras del docto profesor de la Universidad de Madrid, que hemos reproducido del mismo guión que se repartía antes de la ponencia.

No todos quedaron íntegramente conformes con sus afirmaciones. Se puso reparo al alcance que da a la ley biogenética. Se notó que muchas veces la sucesión de formas no puede fijarse con toda seguridad, dada la incierta clasificación de los niveles geológicos. El mismo ponente declaró que se limitaba a enumerar hechos concretos, cuyas últimas causas no pretendía abordar. Además, si tuviera que decidirse sobre el origen común de los vivientes, no era partidario de admitir una sola forma primordial.

B) ANALISIS BIOMETRICOS Y PALEONTOLOGIA. Dr. Miguel Crusafont.—El doctor Crusafont doctor del Museo Paleontológico de Sabadell, no pudo asistir personalmente a las Conversaciones de Poblet, por asistir durante aquellas fechas, en el extranjero, a un congreso científico; otro leyó su ponencia. En ella decía que se ha intentado «medir» el proceso evolutivo, reduciéndolo a fórmulas matemáticas y a índices biométricos, para establecer las velocidades de la evolución en Paleontología.

IV. MECANISMOS DE LA EVOLUCION BIOLOGICA Y SU ACTUACION EN EL HOMBRE. Ponentes: Dr. Antonio Prevosti y Dr. José Pons.—En la primera parte de este trabajo se estudiaron la organización del material genético y los mecanismos que han determinado su diferenciación. Se atendió especialmente a su significado evolutivo. En la segunda parte se analizaron los factores que modelan el patrimonio hereditario de las poblaciones y dirigen, por tanto, las variaciones que experimentan las colectividades de seres vivos en el transcurso del tiempo.

A) Antonio Prevosti.—Habló de la *Organización y diferenciación del material hereditario*. Ofreció un sucinto estudio fundamental sobre genes y cromosomas. Señaló como propiedades características de ellos la estabilidad y la mutación, e hizo ver cómo se compaginan dos conceptos que pueden parecer contrarios. La acumulación de notas a través del tiempo puede llegar a un resultado tal que ya sea imposible una mezcla viable con dos unidades que primitivamente tuvieron un origen común. Habló especialmente de su mecanismo, describiendo el proceso de la meyosis, de la recombinación y del intercambio. Se fijó luego en los cambios numéricos y estructurales de los cromosomas. Hay cuatro formas definidas, según el siguiente cuadro:

Mutación			*Supresión*		*Repetición*		*Alteración*	
A	a	A	A	A	A	A	A	A
B	b	B	B	B	B	B	B	C
C	c	C	C	E	C	C	C	B
D	d	d	D	F	D	D	D	D
E	e	c	E			C		
F	f	f	F			D		

Finalmente apuntó la trascendencia biológica de estos principios.

B) José Pons.—Trató de los *Factores de variación genética en las poblaciones y su actuación en la especie humana*. Fue un estudio concreto y completo de la variabilidad genética dentro de una población en que se dé la panmixia. Examinó los siguientes puntos: 1) La *mutación* se da en la proporción de uno dividido por 25.000 (1^{-5}, 1^{-6}), como aparece en el idiotismo aneurótico juvenil. 2) La *selección natural* puede ser favorable o no, total o no. Fija características favorables a un determinado ambiente, como la pigmentación en los negros. Puede fijar también caracteres no favorables, como pasa en la pleyotropia y la homeostasis. 3) La *deriva genética*, que es la va-

riación al azar de las características entre una generación y otra. 4) Los *cruzamientos consanguíneos*, como entre hermanos y primos, y los *matrimonios selectivos*, como altos con altos y bajos con bajos. Sólo en gran número afectan a la población. 5). *Las migraciones*, en las cuales se incorpora una población dentro de otra, en las que, si son iguales, nada pasa, pero si son diferentes, habrá cambios, más o menos marcados; y el *flujo genérico*, que se da cuando se extiende progresivamente el área de dispersión de un gene. 6) La *importancia del aislamiento*, en virtud del cual, si llega a originar esterilidad recíproca, se dice que son ya las poblaciones dos especies distintas.

V. PALEANTROPOLOGIA, HOMINIZACION, MONOGENISMO. Ponentes: Dr. Santiago Alcobé y Dr. Miguel Fusté.—Se expuso en primer lugar el origen histórico de los conocimientos paleoantropológicos y del evolucionismo, insistiéndose en el ambiente ideológico en que este último prosperó, con objeto de enjuiciar debidamente la actitud adoptada por los defensores e impugnadores del origen evolutivo del cuerpo humano.

A continuación se examinaron los hallazgos relativos a las formas humanas fósiles, considerándose no sólo las principales características de los tres grupos en que suelen clasificarse (Arcantropinos, Paleantropinos y Neantropinos), sino, además, los más importantes testimonios de su actividad cultural, ya que son éstos datos de importancia para juzgar de su verdadera condición humana.

Enfocóse después el problema del origen evolutivo del cuerpo humano, examinándose las características de las formas subhumanas más importantes, en relación con el problema de la hominización. Como resultado de la consideración global de los Homínidos fósiles se subrayó la paulatina plasmación de las características netamente específicas del soma humano, como son la postura erguida, la liberación de la mano de las funciones locomotoras y el considerable desarrollo cerebral. Ello contribuye a afianzar la idea de que, incluso en el cuerpo, el hombre lleva impreso el sello de su peculiar naturaleza espiritual. Se estableció asimismo cómo, desde el punto de vista científico natural, parece justificada la progresiva evolución del organismo humano.

Finalmente se consideró la probabilidad de la derivación del tronco humano a partir de una sola pareja (*monogenismo*), en relación con el desarrollo monofilético del mismo.

VI. LA CONCEPCION EVOLUTIVA DEL MUNDO Y LA TESIS DE LA FILOSOFIA CATOLICA. A) Ponente: P. Emiliano de Aguirre S. I.—Un artículo, publicado recientemente en la prensa diaria inglesa por el eminente biólogo Sir J. Huxley, vuelve a poner de actualidad la cuestión de incompatibilidad entre teoría evolutiva y pensamiento cristiano.

En esta ponencia se examinaron las posibilidades de conflicto. Por lo que toca a la noción de *especie*, y las distintas propiedades que le atribuyen metafísicos y naturalistas, no debe existir conflicto, pues el mismo término es usado en ambas disciplinas en un sentido radicalmente diferente. Es a la ciencia natural a quien toca definir el contenido conceptual del término que emplea, y el valor que éste tiene, según los modernos descubrimientos, es el mismo que le atribuyó la teoría darwiniana de la descendencia: sólo relativo y «accidental», como en términos escolásticos lo había formulado hipotéticamente el P. José de Acosta (1590).

Así, la evolución de las especies, la teoría del origen evolutivo de la vida y del hombre se oponen a la *creación inmediata,* por acto «terminativamente» distinto, de las especies, la vida orgánica, el hombre. Pero de ninguna manera contradice a la tesis católica de la *creación en general,* ni de la *creación del alma humana,* ni es incompatible con todo hilemorfismo (aunque éste no se considera probado con certeza) biológico o con la teoría de la *educación,* tampoco ofrece la menor dificultad a las tesis de la *conservación* y el *concurso,* y, por último, el origen evolutivo entre seres que presenten un umbral metafísico naturalmente infranqueable encaja siempre en una teoría de causalidad *instrumental.*

El concepto de *generación* es analógico y los nuevos conocimientos biológicos piden una revisión de la noción aristotélica.

Por último, la explicación evolutiva del mundo biológico nada dice *en contra de los atributos divinos* de nuestra teología y teodicea, y es perfectamente compatible con la idea de la *contingencia* del universo. De ella no se desprende nada contra una filosofía teísta.

B) El P. José Sagüés, S. I., estudió el evolucionismo a la luz de la revelación y el magisterio: *Aspecto teológico en el origen del hombre.*

Después de mostrar que la sola razón natural (o sea sin revelación) no puede llegar a probar *con certeza* el *modo* de los orígenes del cuerpo de Adán, por tratarse de un hecho histórico que con los datos científicos no se puede captar definitivamente, sobre todo si se tiene en cuenta la peculiar naturaleza del hombre, afirmó que la teología, mirando al Magisterio, a la Escritura y a la Tradición, no ve hoy por hoy elementos suficientes ni para admitir ni para negar *con certeza* que el hombre, sólo en *cuanto al cuerpo* (dado que su alma es creada de la nada) venga o no por evolución; pero que en cualquier hipótesis la filosofía y la teología cristiana exigen una intervención especial de Dios en el origen del cuerpo de Adán, sea acaso en su inmediata plasmación a partir de materia inorgánica, sea, si se supone eventualmente un origen trasformista, en el principio del fenómeno o en un momento ulterior de su proceso o en el mismo instante de la infusión del alma. A la vez acentuó fuertemente que tampoco las ciencias naturales han llegado en ese problema a resultados ciertos y definitivos, según lo ha repetido el Magisterio de la Iglesia, que tiene competencia para calibrar ese punto en la medida de su conexión con la revelación.

Del examen de las fuentes, y según las instrucciones del Magisterio, resumió así sus conclusiones:

a) Dado que el alma de Adán fue inmediatamente creada por Dios como las de los demás hombres, sólo puede caber discusión en cuanto al origen del cuerpo humano.

b) No se puede sostener que el cuerpo de Adán fue formado por evolución natural y espontánea de un bruto. Según la filosofía y la teoría cristiana hay que admitir que, aun en la hipótesis trasformista, Dios intervino con una acción especial en la formación del cuerpo de Adán, aunque no se pueda determinar la naturaleza del tal acción y si tuvo lugar al principio del proceso formativo o en su desarrollo o en su culminación por la infusión del alma.

c) Si el trasformismo natural y espontáneo (o sea sin acción especial divina) está de algún modo en pugna con el monogenismo, lo estará en la misma proporción con la revelación.

d) Admitidas esas conclusiones es libre la cuestión del trasformismo humano, en cuanto que no consta ya ser contra la revelación o sus necesarias conexiones.

e) Pero ese trasformismo es en todo caso una hipótesis de trabajo y no un hecho demostrado con resultados ciertos y definitivos sobre el origen del cuerpo de Adán.

f) El Magisterio de la Iglesia, no sólo no prohibe la investigación de este problema, sino que exhorta positivamente a promoverla. Pero recomienda insistentemente cautela y moderación; pues es un problema no de mera competencia de las ciencias naturales, sino conectado íntimamente con la revelación sobre el origen y sobre la naturaleza del hombre.

g) Tal investigación exige plena seriedad y examen sereno de las razones en pro y en contra del trasformismo y por supuesto que sea hecha por autores competentes en ciencias teológicas y en ciencias naturales, según el estado actual de las humanas disciplinas y de la sagrada teología. Los cuales en todo momento habrán de estar dispuestos a aceptar sumisamente el juicio eventual de la Iglesia, que ha recibido de Cristo el encargo de interpretar auténticamente las Escrituras y defender los dogmas de la fe.

h) Por eso obran temerariamente los que proceden como si ya el trasformismo del cuerpo humano fuera un hecho cierto y probado, y como si nada hubiera en la revelación que pide la máxima cautela.

Así pues el teólogo, como mero teólogo, ante ese trasformismo, ni lo negará como ciertamente inadmisible ni lo afirmará como una adquisición cierta.

* * *

Puntos de coincidencia.—En la sesión final se aprobaron estos puntos de coincidencia. Fueron admitidos por la inmensa mayoría. Es de advertir que no reflejan la marcha general de las Conversaciones sobre el Trasformismo. En ellas, como habrá podido advertirse, se propugnaron posiciones mucho más avanzadas a favor de la evolución del hombre.

1. La evolución de los seres vivientes es una realidad. Actulmente son objeto de estudio su amplitud y sus causas.

2. En cuanto al origen de la vida, hay razones para admitir la formación abiogenética de sustancias orgánicas, que eventualmente habrían podido servir de sustrato para la aparición de la vida.

3. Entre los mecanismos, actualmente conocidos, que pueden haber participado en la producción de cambios evolutivos, se consideran los más significativos las modificaciones del material hereditario, como son la mutación y la recombinación, juntamente con los distintos mecanismos de la selección natural.

4. Razones científicas sugieren un origen por evolución del componente somático del hombre.

5. La ciencia antropológica nada encuentra que se oponga al monogenismo estricto.

6. Los datos ciertos de la filosofía cristiana no están en oposición con estas conclusiones de las ciencias naturales.

7. El Magisterio Eclesiástico, por una parte, nada ha dicho definitivo hasta hoy, que se oponga a las precedentes enunciaciones, y, por otra, al dejar la conveniente libertad de investigación al científico, anima a proseguir estos estudios.

Conclusión

Es preciso terminar esas líneas informativas con una advertencia obvia. Por tratarse, en las Conversaciones de Poblet, de discutir cuestiones debatidas en el mundo de la ciencia universal y por tomar parte en ellas los más variados especialistas, se propusieron múltiples puntos de vista, más investigando que definiendo. Para valorar justamente cada una de las soluciones independientes, ha de tenerse presente que el juicio decisivo sobre esta cuestión depende de las verdades dmostradas con absoluta certeza en cada una de las partes. Por ahora estamos bastante lejos de encontrarnos en estas condiciones necesarias.

Se anuncian para el año próximo las *III Conversaciones de Inlelectuales de Poblet,* que se reunirán en el vetusto cenobio a mediados de septiembre, según el uso seguido desde las primeras. Parece que van a tratarse problemas relacionados con las primeras culturas humanas y la historia de las religiones. Si así fuera, se tendría una continuación seguida en la línea temática que se emprendió hace dos años. Sin embargo, no se sabrá nada con seguridad, hasta que aparezca el programa oficial, debidamente promulgado.

La Asociación Menéndez y Pelayo, que organiza estas Conversaciones, se ha apuntado un nuevo éxito. Deseamos que se publiquen, a no tardar, las Actas de estas reuniones de estudio, con el abundante material de las ponencias y de las discusiones.

Sebastián Bartina, S. I.

Facultad de Teología

San Cugat del Vallés (Barcelona)

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

MARTÍNEZ DÍEZ, GONZALO, S. I., *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico-jurídico.* (Publicaciones anejas a «Miscelánea Comillas», 2).—Universidad Pontificia (Comillas, 1959) p. 200, cms. 17 × × 24.

Esta monografía histórico-jurídica, siguiendo las modernas tendencias de los historiadores que dirigen su preferente atención al estudio de las instituciones y de la vida económica-social de los pueblos, viene a ofrecernos un cuadro sistemático y exhaustivo de la organización financiera de la Iglesia española en la época romana y visigoda.

La materia, en una distribución perfectamente lógica, sigue las diversas fases del ciclo patrimonial: adquisición, sujeto de la propiedad, destino, administración y enajenación del patrimonio; o sea, desde que los bienes temporales llegan a manos de la Iglesia hasta que éstos los transfiere a otro sujeto no eclesiástico. Cierran el estudio dos capítulos, cuyo contenido goza de una mayor autonomía y fronteras propias: el patrimonio monasterial y los bienes privados de los clérigos.

Paciente trabajo de compilación y armonización de todos los datos inconexos esparcidos acá y allá por las fuentes literarias y epigráficas; trabajo que se ha visto recompensado con algunas conclusiones llenas de novedad y de interés, que el autor modestamente sólo se atreve a proponer como meras hipótesis, aunque estén mejor fundadas que las afirmaciones que se venían tradicionalmente repitiendo.

A tales conclusiones novedosas pertenece la no existencia del diezmo en la Iglesia visigoda: la igualdad jurídica entre las iglesias de los «vici» y de las «villae», al revés de la organización ultrapirenaica jerarquizada en iglesias parroquiales y filiales; la paradoja de que todas las iglesias eran parroquias en cuanto dependían inmediatamente del obispo, tenían su pila bautismal, administraban los mismos sacramentos, y de que ninguna lo era, en cuanto no ejercía derechos exclusivos sobre un territorio, o sobre un grupo determinado de fieles; la prescripción del «ius episcopale» sobre los templos, pero la imprescriptibilidad del territorio diocesano; la negación de la «iglesia propia» para la época visigoda; la identificación de la tercia episcopal con la tercia destinada a la reparación de los templos.

Estos puntos de vista, total o parcialmente originales, no dejarán, sin duda, de suscitar vivo interés entre los estudiosos de nuestra España visigoda. Quizás no sean todos compartidos integralmente, pero de ahora en adelante las opiniones del autor sobre estos problemas habrán de ser tenidas en cuenta, ya que los vigorosos argumentos con que las apoya, se fundan en un conocimiento exhaustivo de las fuentes romano-visigodas, y en un análisis pene-

trante de las mismas que parece exprimir los textos hasta hacerles soltar la última noticia o indicio aprovechable para una reconstrucción jurídico-patrimonial de la Iglesia visigoda.—QUINTÍN ALDEA, S. I.

HANSSENS, JEAN MICHEL, S. I., *La Liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère* (Orientalia Christiana Analecta, 155).—Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Piazza S. Maria Maggiore, n. 7 (Roma, 1959) p. XXXII, 547, cms. 23,5 × 16.

El P. Hanssens es demasiado conocido en el mundo científico litúrgico para tener que presentarlo aquí. Entre otros trabajos, sus *Institutiones liturgicae de Ritibus Orientalibus* y su edición crítica de las obras de Amalario, han merecido cálidos elogios por parte de los entendidos. Ahora nos presenta el cl. escritor una nueva obra de gran envergadura, que por la profundidad del estudio, la complejidad de problemas afrontados, el interés del mismo tema y los resultados obtenidos, podemos augurar que hará época en su género.

Un estudio sobre la liturgia de Hipólito parece debería estribar sobre la reconstitución de su célebre *Traditio Apostolica.* Pero, como semejante tarea, ya intentada por otros, corre siempre el riesgo de perder algo de su perfecta objetividad, el autor prefiere basar sus consideraciones sobre los documentos que de hecho poseemos. La homogeneidad de los ritos y fórmulas litúrgicas que ellos ofrecen, son suficientes para poder reconocer en los mismos un fondo común y considerar a éste como la liturgia de Hipólito en el estado en que ha llegado a nosotros.

Así pues, la primera sección de la obra se ocupa de los documentos en cuestión. Primeramente, tres Colecciones canónicas (la que el autor denomina: *Recueil canonique anonyme,* conservada en cuatro recensiones; las Constituciones Apostólicas y el Octateuco de Clemente). En segundo lugar, cinco Constituciones u '*Ordenanzas*' (apostólica, eclesiástica, Testamento de N. Sr. Jcto., Cánones de Hipólito y Reglamento Apostólico). El autor analiza minuciosamente el contenido de estos cinco últimos documentos y establece la genealogía tanto de ellos como de sus múltiples recensiones. Esta parte es, en conjunto, de lo mejor de la obra.

La siguiente sección (cap. 5.º) trata de diversas cuestiones referentes a la famosa estatua conservada en Letrán y considerada como representación de Hipólito. Después se aborda el problema del titular de las diversas piezas litúrgicas, atribuidas a Hipólito y se puntualizan los motivos que existen para reconocerle como autor de aquéllas, en la medida que allí se precisa. Las conclusiones de estos capítulos (6, 7) se completan con las del capítulo 8, donde se define la personalidad de Hipólito y en particular sus relaciones con las iglesias de Alejandría y de Roma. El autor, entre otras cosas, concluye que no se prueba sólidamente la tradición, según la cual Hipólito fue Obispo; basta que hubiera sido 'puesto al frente del gobierno de alguna Iglesia' (EUS., *H. E.,* l. VI, c. 20, 2), entendiendo por *Iglesia* lo que hoy llamamos *Parroquia Urbana.* Por otra parte, la historia de Hipólito, Antipapa, viene a ser para Hanssens una leyenda: en vano v. g. se hallará en el *Elenchos* de este escritor el más ligero indicio de un acto de jurisdicción puesto por él y que tenga por objeto al Papa Calixto. Asimismo consta que el escritor Hipólito no se puede seguramente identificar con ninguno de los

Santos (supuesto que éstos sean distintos) mencionados en el Martirologio Romano (es decir, el presbítero y mártir, conmemorado el 13 de agosto y el Hipólito, Obispo de Puerto Romano y mártir, 22 de agosto, ya que otros dos Hipólitos del Martirologio no entran aquí en consideración, por ser el uno ficticio y el otro mártir de Antioquía, 30 de enero). Los argumentos en que se apoyan todas estas conclusiones no dejarán de producir sensación y discusiones, al menos en lo tocante al episcopado y antipapismo de Hipólito, pero sin duda las pruebas merecen ser ponderadas, antes de rebatir los asertos *a priori*.

Los siete últimos capítulos del volumen tienen por objeto la interesantísima cuestión de los orígenes y del carácter de la liturgia de Hipólito: ¿es ésta oriental u occidental?, ¿alejandrina o romana?, ¿real o ideal?, ¿personal o anónima? El resultado parecerá a mucho sorprendente también. Y es que en estos últimos decenios se consideraba la *Traditio* como reflejo fiel de la liturgia romana a comienzos del siglo III. Ahora Hanssens da argumentos de valor para probar el carácter ideal y el origen alejandrino de la liturgia contenida en la *Traditio Apostolica*. Una institución considerada como apostólica y colectiva, cual es la descrita en este documento, no puede valer solo para una Iglesia particular, aunque ésta sea la romana. Además, el carácter ideal de las instituciones litúrgicas descritas en las Ordenanzas, se deduce, ya de la fisonomía tan individual que presentan ciertas exhortaciones, ya de la doctrina y el estilo muy personales de la *anáfora*, ya finalmente, del permiso otorgado al Obispo celebrante para servirse a su voluntad de esta fórmula.

En cuanto al origen alejandrino o romano de la liturgia, cuyo titular es Hipólito, la argumentación, como reconoce Hanssens, es más compleja y los indicios utilizados, de valor muy diverso. Desde luego, Hipólito, egipcio de nacimiento, y no romano (según se prueba con suficiente probabilidad) y tenido por su formación intelectual como alejandrino, buscará naturalmente los elementos de su liturgia que pretende ser apostólica y universal, más bien en las tradiciones de la Iglesia Alejandrina, lo cual se confirma observando que las Ordenanzas y sus recensiones tienen carácter oriental, sobre todo egipcio; concretamente el tipo de doxologías revela origen alejandrino.

Tal es en líneas generales la interesantísima obra de Hanssens. Es imposible ir ahora examinando en particular la fuerza probativa de los argumentos aducidos en cada cuestión y explicar por menudo la complejidad de varios de los temas abordados. Sin embargo, como puede vislumbrarse por nuestro breve recorrido a través del volumen, aun en ciertos casos en que cada prueba es de menor fuerza, adquiere aquella no poco probabilidad en el conjunto de los indicios presentados. Véase, por ejemplo, la elaboración tan concienzuda del capítulo 4 sobre la genealogía de los documentos estudiados (pp. 171-206); recuérdense las expresiones características de la *anáfora* (pp. 438-441) en pro de su origen no romano, sino oriental, sobre todo egipcio; y más aún lo que se explana (pp. 354-370) en favor del origen alejandrino de las doxologías. Por lo demás, el autor propone con toda discreción y bien matizadas sus opiniones.

La presentación tipográfica es excelente. Las erratas, casi inevitables en obras de tal amplitud y erudición, quedan consignadas, unas (poquísimas) en el índice bibliográfico (p. XIX ss.), otras, en la última página. Notas complementarias y dos índices avaloran la magnífica obra.— A. Segovia, S. I.

THILS, GUSTAVE, *Santidad Cristiana. Compendio de Teología Ascética* (Colección 'Lux Mundi', 5). Trad de la 1.ª ed. de la obra original belga: Santeté chrétienne (1958), por M.ª Dolores López.—Ediciones Sígueme Salamanca, 1960) pp. 639, cms. 22 × 14.

Pretende el autor exponer aquí la santidad real según el ideal de Cristo, santidad reflejada en la práctica heróica de la caridad teologal, núcleo y resumen de la Ley cristiana.

La obra comprende seis partes y un apéndice. Primeramente se describen la naturaleza y dimensiones, el criterio y las características, el fundamento y los títulos de la santidad. Después se van presentando: sus relaciones con el misterio cristiano, la Moral y las virtudes cristianas, el crecimiento de la vida cristiana y divina en nosotros, los instrumentos y condiciones de santidad, los obstáculos para la santificación. El apéndice lleva como título: Escuelas y Obras. Dentro de cada parte existen diversas secciones, subdivididas en números, cada uno de los cuales lleva su correspondiente bibliografía moderna que recoge lo más interesante publicado sobre el tema.

Thils tiene empeño en subrayar ciertas ideas sobre las cualidades de la santidad: es única, aunque susceptible de ser realizada en distintas formas; es concreta (se traduce en una vida hondamente mística y auténticamente temporal); radica en las enseñanzas evangélicas, pero confrontadas con los problemas y las tendencias actuales. La exposición es de carácter doctrinal, conforme a las aspiraciones de los mismos seglares, ya insatisfechos con cierto género de literatura espiritual. En este sentido creemos que la obra, muy al día, está llamada a ocupar un puesto de preferencia entre los manuales ascéticos modernos. No acusa tanto los rasgos didácticos y precisos del compendio de Tanquerey o de la Ascética más amplia de Zimmermann, ni los juicios tan matizados de las Lecciones de Teología Espiritual del P. de Guibert, pero la riqueza de sólido contenido, el vigor de la exposición, el estilo agradable, el esfuerzo por aunar la teología con la vida, merecen nuestra gratitud y auguran a la edición española el éxito que va teniendo la original. Especialmente interesantes nos parecen las secciones consagradas al 'orden temporal cristiano' (94-98), al 'mundo celestial' (108-119), a las virtudes de la vida en sociedad (235-254) y a la vida cristiana mística 'caracterizada' (378-393).

Finalmente un par de observaciones. Explicando la presencia de Dios en el hombre, al hablar del cristiano semejante a Dios, se la describe como una unión de orden ontológico..., relación unitiva inmediata, de substancia a substancia (p. 76). El autor se acoge a esta sentencia insatisfecho con las demás opiniones. Pero se esperaba una ulterior declaración, ya que los rasgos transcritos, aunque se anote que tal unión se añade a la que se realiza por causalidad eficiente, difícilmente darán mayor claridad al lector que las otras explicaciones. Tal vez convendría apuntar la diferencia v. gr. de tal unión *substancial* con los toques *substanciales* de los que se trata, al exponer el período unitivo de la vida mística estricta.

Al hablar de la *castidad* en el *celibato*, pp. 215-216, ayudaría no poco a evitar posibles confusiones en un lector de cultura media, el repetir, con alguna mayor declaración, en el párrafo *a*) la frase escrita, línea más arriba, tratando de la castidad en general: «el placer sexual en sentido estricto concierne propiamente al goce completo... es decir, el orgasmo y *todo lo que está en íntima relación con él* [subrayamos nosotros]». En efecto, hay que

dejar bien claro que no sólo el uso *completo* del que únicamente se habla en el párrafo *a*) referente a la castidad en el celibato, sino también todo lo que está en íntima relación con él (por tanto, también el uso *incompleto*) constituye pecado grave, por no haber parvedad de materia en los actos estrictamente sexuales.—A. SEGOVIA, S. I.

GUITTON, JEAN, *Jesús* (Perspectivas, 1). Trad. de Constantino Ruiz-Garrido.—Ediciones FAX (Madrid, 1958) p. 359 cms. 20 × 12.

El *Jesús*, de J. Guitton, es la nueva edición de un tema eterno para el hombre del siglo XX. Su autor, profesor de Filosofía en la Sorbona, no ha pretendido escribir un libro más de devoción, de espiritualidad o de apologética cristiana, sino una obra que solucionara las dificultades nacidas en torno a la existencia de Jesús y planteadas no sólo en las obras racionalistas, sino también en medio del pueblo.

Más que nunca nuestra generación se ha planteado el problema de si Cristo fue en realidad un ser histórico o un mero producto de la mitología. A esta generación se dirige Guitton dándonos su visión del problema de Jesús después de veinte siglos de Filosofía y exégesis. Con dulzura y respeto, pero con la seriedad de un investigador rechaza, en su *Jesús*, un Cristo mítico o un usurpador de la divinidad, abriendo brecha, en busca de la verdadera personalidad de Jesús, por un camino envuelto en el misterio de lo sobrenatural. Investigación llevada a cabo con un método lógico y examinando los «pros» y «contras» de todo antes de sacar una conclusión.

Guitton se ha esforzado en omitir todo lo que sonara a retórica o lenguaje de escuela y que pudiera dificultar la lectura.

Claridad en la ordenación de los pensamientos, variedad de géneros de expresión y plasticidad en el estilo, son las notas que califican la obra de Guitton.—J. A. C.

BRIVA, ANTONIO, PBRO., *Colegio episcopal e Iglesia particular*. Oración inaugural del curso académico 1959-1960.—Seminario conciliar de (Barcelona, 1959) p. 71, cms. 15 × 21,5.

El Dr. Briva ha sabido exponer en este discurso inaugural con gran claridad y profundidad dos puntos fundamentales de la Episcopología: la existencia y misión del Colegio episcopal y la posición del Obispo en la Iglesia particular. Desarrolla con gran precisión la autoridad y responsabilidad del Colegio episcopal en la Iglesia universal y la posición intangible que tiene el Obispo como Jefe de la Iglesia particular en cualquier movimiento de diocesanismo, que le debe estar siempre plenamente sometido. Felicitamos al Dr. Briva por su trabajo y esperamos con ilusión otras producciones de su pluma.—I. RIUDOR, S. I.

ZURDO, MANUEL, C. M. F., *Las dos ciudades y el hombre nuevo*.—Editorial Coculsa (Madrid, 1959) p. 168, cms. 14 × 20.

Vindicación de la tesis tradicional sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, contra Maritain y demás Autores que propugnan la necesidad de la separación total, la conveniencia de suavizar el juicio acerca del Comunismo en materia religiosa y las tendencias neoprogresistas de ascendencia Lamenesiana. Rechazadas, en un tono quizá excesivamente polémico estas teorías,

busca la solución en el mundo mejor, que resulte del «hombre nuevo», en la vida social íntegramente cristiana, evitando los dos escollos del totalitarismo y el liberalismo, según los documentos y radiomensajes del Papa Pío XII.—I. RIUDOR, S. I.

LICCIARDO, DEMETRIO, S. D. B., *Los errores protestantes sobre la Santísima Virgen María.*—Ed. «Obra de Don Bosco» (Buenos Aires, 1954) p. 413, cms. 16 × 23.

Consta este libro de dos partes muy desiguales; en la primera da el autor unas ideas generales sobre las diversas confesiones protestantes y sus tendencias; en la segunda, en mucho la más extensa, se ocupa propiamente del tema que indica el título, recorriendo los diversos privilegios y exponiendo sobre cada uno la doctrina católica, la protestante, sus objeciones y soluciones. En conjunto resulta un trabajo muy completo, de exposición clara, aunque excesivamente esquematizada, que no ayuda a hacer la lectura agradable. Hubiéramos deseado que la bibliografía tanto de las obras de mariólogos católicos, como de los autores protestantes, sobre todo, estuviera más al día, ya que éstos han evolucionado bastante en los últimos años en lo tocante a la doctrina mariológica. El tono general de la obra hubiera convenido que fuera algo más irénica, evitando claro está ir a un exceso de irenismo, peligro en el que han caído seguramente otros autores. A pesar de estos reparos el libro será útil a los católicos que deseen encontrar una respuesta adecuada a las dificultades clásicas de los protestantes contra la Mariología católica.—I. RIUDOR, S. I.

PRADO, JUAN, C. SS. R., *Síntesis Bíblica,* con la colaboración de NICANOR FERNÁNDEZ, I. *Orientaciones* (1958) p. XVI-175. II. *Historia de la Revelación* (1959) p. 383.—Editorial «El Perpetuo Socorro» (Madrid) cms. 12 × 17.

Se trata de los dos primeros tomitos de una obra divulgadora (como ya insinúa el mismo título) compuesta por el veterano escriturista P. Juan Prado, con la colaboración del P. Nicanor Fernández, ambos de la Congregación redentorista.

Según se consigna en el prólogo, la obra completa constará de cinco partes o secciones:

I. Orientaciones (= introducción general a la Sagrada Escritura).
II. Historia de la Revelación.
III. Teología bíblica.
IV. Indice-Diccionario bíblico-teológico.
V. Atlas bíblico.

Es digno de alabanza este esfuerzo por iluminar el misterio de la Biblia a los fieles no especializados, dado el interés creciente de éstos por conocerla. El autor ha procurado redactar una obra manual y práctica, capaz de satisfacer en un momento dado la consulta de los que reciben objecciones o advierten fallos en sus elementales conocimientos bíblicos. No sería justo reparar aquí en diversos defectos, sin tener presente la índole de la obra, y sin que anteceda una reflexión sobre lo poco que sobre esta materia existe en lengua castellana. Con todo, querríamos en esta obra, que llegará a lec-

tores dedicados al apostolado activo con las almas, una mayor cercanía, en su exposición, al estilo e interés vital que el «echo bíblico» suscita en la hora presente.—J. L.

PAUL-MARIE DE LA CROIX, O. C. D., *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel.*—Ed. Desclée de Brouwer (Bruges, 1959) p. 590, cms. 13 × 19.

El autor, que ya escribió *L'Ancien Testament source de vie spirituelle*, nos ofrece ahora desde el mismo punto de vista este libro sobre el evangelio de San Juan. No es un estudio exegético con enumeración de sentencias y análisis detenidos. Es una exposición jugosa y profunda de las ideas ejes del mensaje de San Juan a través del mismo San Juan. Este es su principal valor. A veces la exposición quizás avance con lentitud y con repeticiones innecesarias. También se echa de menos la especificación de las pocas citas de otros autores que aduce. Pero esto no disminuye el mérito de la obra. En su conjunto es una aportación positiva a la Teología Espiritual y Bíblica.—J. N. S.

BLINZLER, JOSEF, *El proceso de Jesús.* Vers del alemán por Jesús Muñoz.—Editorial Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1959) p. 392, cms. 12 × × 18,5.

El proceso que se siguió en Jerusalén contra Jesús, que terminó con la sentencia de muerte en cruz, ha sido uno de los hechos más trascendentales de la historia de la humanidad. Cristianos y no cristianos reconocen por lo general que Jesús era inocente. ¿Quién es por lo tanto el responsable de su muerte? Esta pregunta se la hicieron ya algunos historiadores antiguos, tanto cristianos como judíos; pero nunca ha apasionado tanto la respuesta que se la debe dar como en nuestros días. A ello ha contribuido principalmente la ola de antisemitismo que ha invadido a algunas naciones y que los judíos atribuyen a la tesis corriente entre el pueblo cristiano de que ellos fueron los culpables de la muerte de Jesús. De aquí que el problema del proceso de Jesús se discuta en nuestros días por una y otra parte con gran interés y haya dado lugar a una abundante literatura, como podrá advertir el lector con solo pasar los ojos por la bibliografía, que al fin de su obra nos ofrece el autor (pp. 365-373).

Para muchos de los autores modernos que se han ocupado de esta cuestión el problema no es puramente histórico, sino apologético, es decir, que se han propuesto ya desde un comienzo la defensa de una tesis preconcebida, con lo que sus investigaciones pierden a veces valor científico. El autor de este libro ha examinado el problema con ánimo sereno, libre de prevenciones, como lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que insignes historiadores judíos y protestantes le han colmado de alabanzas.

Para su estudio ha tenido presentes todas las fuentes hasta ahora conocidas, tanto cristianas como judías y romanas, incluso algunos de los textos descubiertos recientemente en las cuevas de Qumrân. Naturalmente que para la reconstrucción de los hechos históricos las fuentes más completas y fidedignas son los Evangelios. A base del relato que San Marcos hace de la pasión, completado por los otros evangelistas, el autor examina uno por uno los actos del proceso; interrogatorio preliminar, vista ante el sanedrín, trámites ante Pilato y ante Herodes Antipas, sentencia de muerte y cruci-

fixión. En torno a estos temas se estudian en numerosos apéndices otras cuestiones relacionadas con la fundamental, como por ejemplo el tiempo y modo del prendimiento, lugar del proceso ante Pilato, hora de la crucifixión, etcétera.

Especial atención ha dedicado al problema hoy tan traído y llevado de la duración del proceso de Jesús. En un largo apéndice (pp. 96-112) examina las razones que algunos autores modernos aducen, fundados principalmente en el calendario de Qumrân, para sostener que el proceso duró tres días, desde el martes por la noche hasta el viernes. Su conclusión es que los argumentos que se aducen en favor de la cronología de tres días, «no son de tanto peso como para que se pueda dar a esta cronología la preferencia sobre la cronlogía de un día, que es defendida claramente por los sinópticos y por San Juan» (p. 112).

La conclusión final a que el autor llega al final de su obra puede resumirse así. La principal responsabilidad de la muerte de Jesús recae sobre los judíos, más concretamente sobre los miembros del sanedrín y sobre la masa del pueblo jerosolimitano. Junto a los judíos fue responsable de la ejecución de Jesús el procurador romano Pilato. Si preguntamos cuál fue la participación jurídica formal de los judíos y romanos en la ejecución de Jesús, el autor contesta que ambos grupos participaron de manera aproximadamente igual, pues tanto unos como otros pronunciaron una sentencia de muerte.

Sobre la propuesta que han hecho algunos de que el estado moderno de Israel, como sucesor del antiguo pueblo judío, revise el proceso de Jesús, el autor cree que es una sugerencia que carece totalmente de sentido. «Una revisión del proceso de Jesús por el judaísmo debería seguirse sobre un plano totalmente distinto del jurídico, a saber, sobre el plano de la fe» (p. 363).

La lectura del libro se sigue con interés por la importancia de los temas desarrollados, pero para algunos resultará algo engorrosa, sobre todo en los apéndices por la cantidad de citas de autores que se entreveran en el texto que podría descongestionarse, poniéndolas en notas.

En una obra en la que se tocan problemas históricos, exegéticos y arqueológicos, se encontrarán necesariamente apreciaciones que no todos compartirán, pero la tesis fundamental que en ella se desarrolla, nos parece sólidamente fundamentada.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

SPADAFORA, FRANCISCO, *Diccionario Bíblico.* Versión española de la 2.ª edición italiana.—Editorial Litúrgica Española (Barcelona, 1959) p. XVIII-640, cms. 16 × 22.

He aquí un libro sumamente útil y práctico para los aficionados al estudio y lectura de la Sagrada Escritura, que no disponen de mucho tiempo, ni de abundancia de obras sobre esta materia. Naturalmente que no se trata de un diccionario bíblico completo, pero con gran acierto se han sabido escoger las palabras, cerca de unas 500, que más interés pueden excitar en un lector de la Biblia y que se relacionan con problemas fundamentales.

Prácticamente se tocan en las páginas de este libro las cuestiones más importantes que suelen tratarse en la Introducción general a la Escritura y en las Introducciones especiales a cada uno de los libros. Los problemas más trascendentales y de mayor actualidad se desarrollan con cierta amplitud,

como puede apreciarse, por ejemplo, en las palabras *Inspiración, Géneros literarios, Hermenéutica,* etc.

También se ha dado cabida a los descubrimientos arqueológicos tanto antiguos como recientes, aunque tal vez en esta parte pudiera perfeccionarse la obra en ulteriores ediciones.

Numerosos y muy prácticos son los temas que se refieren a la Teología bíblica, así como algunos problemas estrictamente exegéticos, que están tratados por especialistas en la materia.

Un gran acierto de los que han colaborado en este diccionario es la breve, pero escogida bibliografía, que acompaña a cada artículo. Se ha procurado completar la del original italiano con obras y artículos de autores españoles, aunque en esta parte podrán los traductores con poco trabajo dar más amplitud y cabida en nuevas ediciones a la producción no despreciable de nuestra patria en esta materia.

El índice de materias que figura al fin del libro facilita en gran manera su manejo y hace conocer al lector de un golpe de vista la abundancia de temas que se tocan en el Diccionario.

Cinco páginas se dedican a la *Bibliografía General* (609-613), pero los conocedores de la materia, la encontrarán muy incompleta. Bastará decir que no se cita el célebre *Cursus Scripturae Sacrae* de los PP. Cornely, Knabenbauer y Hummelauer, así como otras obras más valiosas sin duda que algunas a que se ha dado cabida en este índice de libros.

Muy práctico encuentro el *Indice Biblico* (pp. 615-627), en el que se presenta la lista, siguiendo el orden de los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, de las secciones, o versículos cuya exégesis se ha dado en el Diccionario.

En la obra han colaborado conocidos especialistas en el campo bíblico, como son algunos Profesores del Instituto Bíblico de Roma, de la Pontificia Universidad Lateranense, de la Escuela Bíblica de Jerusalén, etc.

Tratándose de una obra en la que han tomado parte numerosos autores, no es de maravillar que no todos los artículos estén a la misma altura. Sorprende, por ejemplo, que en la palabra *Inspiración*, al tratar de su extensión a los vocablos y a la forma externa del libro se diga que después de la Encíclica *Providentissimus* «todos los autores han vuelto a la doctrina tomista» (p. 279). Para el autor de este trabajo parece que las últimas orientaciones de la Iglesia sobre la inerrancia de la Escritura están en la Encíclica *Divino afflante Spiritu* y nada se dice de la *Humani generis*, en la que expresamente se reprueban ciertas tendencias de algunos autores contemporáneos, que ensanchaban demasiado la libertad de que goza el intérprete católico según la *Divino afflante Spiritu* y la carta del Secretario de la Comisión Pontificia bíblica al Cardenal Suhard. También es extraño que en la nota bibliográfica que sigue a este artículo se omita la obra fundamental en esta materia del P. Cristián Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae.* Estas observaciones y algunas otras de menor momento, que podrían hacerse a la obra, no impiden, como al principio he dicho, que en su conjunto sea un libro sumamente útil y práctico. Si me he fijado en algunas deficiencias es sólo con el sincero deseo de que se corrijan en ediciones posteriores y se perfeccione de este modo un libro que tanto puede aprovechar a sus lectores.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

AUGUSTIN, SAINT, *Oeuvres de*, 33, cinquième série. *La Cité de Dieu*, livres I-V. *Impuissance sociale du paganisme*, livres VI-X. *Impuissance spirituelle du paganisme. Formation des deux cités*, livres XI-XIV. Texte de la 4e édition de D. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes, par G. Bardy. Trad. francaise de G. Combés.—Edit. Desclèe de Brouwer, 22, Quai au Bois (Bruges, 1959) pp. 869, 672, 570, cms. 11 × 17.

Esta obra de la *Ciudad de Dios*, comenzada por San Agustín en 412, dos años después de la devastación de Roma por Alarico, le costó unos 15 de trabajo en su composición. Pero es que sus 22 libros fueron escritos a la vez que salían de su ingenio otros muchos libros u opúsculos más breves, a la par que numerosas cartas y sermones. Realmente San Agustín era un prodigio. Consagra aquí 10 libros a refutar las objeciones de los paganos contra la Providencia que nos envía calamidades. Luego siguen 12 libros, de los cuales los cuatro primeros nos describen el origen de las dos ciudades, la de Dios y la del mundo. Los cuatro siguientes exponen su desarrollo y progreso, y finalmente los cuatro últimos los fines que les esperan.

Como bien nota el prologuista en la introducción, lo que dio pie al Santo a trazar el esbozo de las dos ciudades no fue una alusión a la doctrina maniquea, sino que la idea brotó de la Escritura. La ciudad de Dios no sólo se menciona en el Antiguo Testamento, sino también en el Nuevo. El mismo Santo en escritos anteriores menciona la misma idea. Larga y erudita es la introducción del ya difunto canónigo Bardy en sus 163 páginas. Suyas son también las notas con que tan bien ilustra el texto.

La traducción de esta obra de San Agustín es bastante difícil; por lo mismo el traductor Combés tiende más bien a la idea del obispo de Hipona, que a una traducción meramente literal. Esperamos la publicación de los tres restantes tomos de esta versión de la que solo hemos presentado tres.—M. QUERA, S. I.

DALOZ, LUCIEN, *Le travail selon Saint Jean Chrysostome. Théologie pastorale et spitualité, recherches et synthèses*, IV.—P. Lethielleux, ed., 10, Rue Cassette (París, 1958) pp. VIII-194, cms. 21 × 13.

Sería eufemismo decir que no abundan los trabajos sobre teología del trabajo. Recientes están en España los aportes en la materia del Sr. Arzobispo de Zaragoza y del Rvdo. Termes Ros, del Seminario de Barcelona. Pero queda por roturar una inmensa extensión. Adentrándose en el terreno de la Patrología antioquena, Luciano Daloz, del Seminario de Montciel, le ha dedicado su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana, cuya primera parte constituye el libro que reseñamos. Partiendo de la posición del hombre en el conjunto del mundo material, estudia la dignidad del trabajo y su relación con la historia de la salvación, la naturaleza humana y las relaciones humanas. Trata luego de la técnica (origen y jerarquía de las artes), del trabajo del hombre en sus relaciones con Dios y termina con dos capítulos de conjunto: el trabajo en la tradición antioquena y la aportación de ésta a la materia del libro. San Juan Crisóstomo es el autor estudiado en esta primera parte. Si el gran Padre de la Iglesia nos hubiera dejado alguna de sus incomparables Homilías dedicada a la materia, el trabajo de Daloz habría sido fácil. Pero se trataba de seguir el pensamiento del Patriarca de Antioquía a través de

sus escritos aprovechando sus frecuentes alusiones y sondeando la profundidad teológica de sus consideraciones. Daloz ha hecho ambas cosas y merece nuestra gratitud.—FRANCISCO SEGURA, S. J.

RAHNER, KARL, *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui.* Trad. del alemán por Robert Givord.—Desclée de Brouwer, 22, Quai au Bois (Burges, 1959) p. 131, cms. 12 × 18,5.

Aquí agrupa el P. K. Rahner diversos trabajos aparecidos en diversas ocasiones, aunque apuntando al mismo blanco. Quizá el menos importante es el primero, que habla del abuso del espíritu de colectividad contra el individuo; como si éste no fuera el que ha de dar cuenta a Dios de sus actos y salvar su alma, y aun decidir con su conducta particular muchas resoluciones que la legislación de Dios y de la Iglesia deja en su mano. Conocido es aquel principio: «De internis non iudicat Ecclesia».

Mucha más trascendencia tiene el capítulo segundo sobre la llamada ética de la situación» y cierta «mística del pecado». Afirma R. que «una buena parte (no toda) de la repulsión extendida hoy día entre los mismos católicos contra la casuística de la teología moral, es un síntoma de una tal ética implícita de la situación» (p. 71). La mística del pecado considera «el pecado cometido como factor internamente necesario en la vida del cristiano, sin el cual la gracia de Dios que es la única que nos hace cristianos y rescatados por Cristo, no puede existir, y se aplica a su manera lo que decía San Pablo con interrogante: «¿Debemos permanecer en el pecado para que la gracia aumente? (Rom 6, 1). De ahí a pretender que todos efectivamente se salvan».

Contra estos errores lanzó el P. R. toda su elocuencia proclamando al fin que «los mandamientos de Dios vienen verdadera y únicamente de la boca de la Iglesia y exigen una verdadera obediencia... porque son la expresión de la voluntad de Dios vivo, que habló por Jesucristo Nuestro Señor» (p. 92). Es verdad que hemos de tener confianza en Dios, a pesar de nuestras caídas, pero también hemos de considerar que «nuestro bien y salvación no serán posibles si no luchamos contra nuestra naturaleza pecadora y mórbida» (p. 98).

En su tercer capítulo el P. R., después de hablarnos de la herejía larvada de los que se apartan de la fe en escritos anónimos o con seudónimos, para no separarse de la Iglesia (casos repetidos aun después del modernismo), trata de la especie de herejía de los que llama «puros tradicionalistas», es decir, los que no quieren reconocer que la fe del hombre, la verdad de la revelación, aun permaneciendo eternamente la misma «debe llevar en sí en cada tiempo la marca del tiempo, al ser vivida, conocida y reconocida por el hombre» (p. 125). Al P. R. no le gusta que se combata desde arriba estas herejías por vía simplemente administrativa (con el Indice, o apartamiento de profesores sospechosos), sino proponiendo la enseñanza oficial de la Iglesia.

Este opúsculo está llamado a tener gran difusión.—M. Q.

TARANCÓN, VICENTE ENRIQUE, OBP., *El Sacerdote y el mundo de hoy.* Carta Pastoral.—Edit. «Sígueme», Apart. 332. (Colección Hinnení) (Salamanca, 1959) p. 276, cms. 12 × 19.

Fiel a la consigna pontificia de renovar la vida cristiana, esta pastoral del Excmo. Sr. Obispo de Solsona, plantea con sincera valentía el problema básico

de la renovación sacerdotal «sin la que sería inútil y quizá perjudicial cuanto se haga para la renovación del mundo». La introducción justifica la actualidad del tema en esta época de crisis, dispuesta a revisar estructuras huyendo del anquilosamiento y también del «ensayismo». Va marcando la pauta sacerdotal para el presente —ni conservadorismo ni novelería— derivándola de una sólida teología del sacerdocio explanada en los cuatro capítulos de la primera parte (naturaleza del sacerdocio, santidad del sacerdote, virtudes sacerdotales, ministerio pastoral). De esa raíz brota la segunda parte práctica (El Sacerdocio al día). Son ocho capítulos, los más personales de la obra. Temas vitales: vida externa del sacerdote, parroquia, culto, predicación, problema económico, colaboración seglar, problemas temporales, cine, radio, televisión, migración exterior e interior. Con nitidez va centrando problemas, desglosando lo sustantivo, marcando rumbos atinados, insinuando soluciones. En todo el libro se admira el celo sobrenatural del Pastor atento al caminar del tiempo para actuar sacerdotalmente, sobrenaturalmente. Y el tino, equilibrio, justeza de expresión, sobriedad moderna, tacto, reflejo de un pensamiento personalmente madurado al que nos tiene acostumbrado gratamente el ilustre autor en todas sus obras. La nítida impresión realza la calidad de esta guía del sacerdote actual, espuela y freno para cansancios, exclusivismos, desviaciones o confusionismos que acechan a la acción sacerdotal hoy día.—A. A.

ARNAUD, J.-ARTAUD, G., *Seminarios en estado de misión,* publicada en 1958. Trad. de la 2.ª edición francesa por Luis Martín Donaire.—Ediciones «Sígueme», Apartado 332 (Salamanca, 1959) p. 249, cms. 12 × 19.

Los autores de este libro son profesores de Filosofía en los Seminarios de Angers y Herbiers. El título lo han tomado de aquellas palabras del Cardenal Feltin: «Toda la Iglesia necesita actualmente entrar en estado de misión».

¿Por qué no nuestros Seminarios, se preguntaron los autores de este libro? La idea en sí no tenía nada nuevo. La novedad estaba aquí en que es un ensayo apostólico para seminaristas, dentro de la vida misma de Seminario, expuesto bajo la fórmula de «Campo-Misión».

La obra tiene tres partes. Las dos primeras presentan hechos: la experiencia del Campo-Misión: la evolución, la formación progresiva de un Seminarista, tomado al vivo en el comportamiento y en los estados de alma que nos revela su diario íntimo. De estos hechos se desprenden naturalmente algunas reflexiones pedagógicas, que forman la 3.ª parte del libro, muy útiles para la formación sacerdotal en el Seminario.

Mucho bien ha hecho la obra entre los futuros sacerdotes franceses y mucho bien hará entre los de habla española. Por esto la ya acreditada Colección Hinnení la ha hecho suya y presentado con todo esmero.—José M.ª MURALL, S. I.

HÄRING, BERNARD, C. SS. R., *La loi du Christ, Théologie Morale à l'intention des prêtres et des laïcs.* Tome III. *Théologie morale spéciale, La vie en communion fraternelle.* Trad. sur la 4e ed. allemande.—Desclée et Cie. Éditeurs (Tournai-Belgique, 1959) p. 773, cms. 24 × 16.

Este volumen completa la versión francesa de la obra, recensionada ya en esta revista (vol. 31, 1957, pp. 236-237). El primer libro del original ale-

mán apareció en forma de primer volumen francés el año 1955. El segundo libro —*Moral especial*— ha dado lugar a otros dos volúmenes franceses: el segundo (1957) contenía los estudios relativos a la vida de unión con Dios; y éste, el tercero, estudia la vida de comunión fraterna. La ley de Cristo, interiorizada por nuestra incorporación en El, nos orienta hacia el prójimo.

En dos títulos expone el autor las exigencias de la caridad, en cuanto es amor del prójimo. En el primero atiende más particularmente a la virtud misma de la caridad: el amor de Dios como amor del prójimo; después de un capítulo preliminar, en que estudia la íntima trabazón e identificación entre amor de Dios, amor de sí y amor del prójimo, expone las exigencias negativas (escándalo y complicidad) y positivas (apostolado y limosna) de la caridad fraterna. En el humbral del segundo título muestra cómo la caridad da lugar y sentido a la justicia, estableciéndola como expresión mínima y necesaria de sus insaciables exigencias de perfección. Luego estudia las diversas concreciones de la justicia, tradicionalmente enunciadas en los siete últimos preceptos del Decálogo. En torno a cada uno de ellos hallan lugar los principales imperativos de la Gracia respecto a la verdad y belleza, los cuerpos, los bienes, las diversas sociedades.

Una moral dedicada a sacerdotes y seglares no debe bastar para la instrucción completa del sacerdote. Es con todo muy posible, que si estudia éste a fondo la obra del P. Häring, se sienta al fin tan deudor a él, como al autor del manual, que en sus años de estudio le procuró todo el saber necesario para el ministerio sacerdotal. Cuanto falta en este libro de cantidad de problemas y precisión de contornos (necesarios al confesor como juez) lo hallará compensado por el profundo sentido pastoral y teológico de la ciencia moral expuesta y por la mayor amplitud dada a problemas de especial actualidad: significación y exigencias cristianas de las técnicas de difusión, castidad conyugal, sentido cristiano de la virginidad, deber del trabajo y derecho al mismo, justo salario, régimen económico-social cristiano, familia, Estado, Iglesia.

La versión francesa de la obra del P. Häring tiene sus características propias: algunas modificaciones en el orden y modo de presentación, que disimulan aún más el esquema tradicional de los libros de moral; cambio de Bibliografía, enriquecida y suplantada por obras francesas; finalmente, aun el mismo texto, se ha beneficiado de las nuevas fuentes y muy especialmente del valioso documento: *Directoire pour la pastorale des Sacraments a l'usage du clergé*. Esta acomodación de la obra para el público de lengua francesa ha merecido la más explícita, sincera y laudable aprobación del autor, quien se ha dignado incorporar alguna de las modificaciones a la quinta edición alemana. Escrita la presente recensión aparece la versión española, que esperamos podrá aportar su granito de arena a este edificio renovado y modernizado de la Teología Moral.—M. Cuyás, S. J.

Peinador, Antonio, C. M. F., *Teología moral de los Estados de Perfección*.—Ed. Coculsa, Víctor Pradera, 65 (Madrid, 1959) p. 410, cms. 13×19.

El P. Peinador no necesita presentación para nuestros lectores; es harto conocido por su *Cursus Theologiae Moralis*, su *Consultorio Moral Popular*, etcétera.

Celebramos que vayan apareciendo libros como éste que ayuden a los miembros de los Estados de Perfección a llevar con garbo cristiano su ex-

celsa vocación y a ser cada día más eficaces como fuente de bien para las almas.

El libro viene distribuido en dos partes. 1.ª Teoría general del acto moral. 2.ª Deberes específicos del Religioso y de los adscritos a los Estados de Perfección. La materia de la 1.ª parte es obvia, es la de cualquier manual de Teología Moral. En la 2.ª se trata de la perfección y los medios de conseguirla, de los tres consejos evangélicos, de la ascética, de las virtudes sociales y de la oración y contemplación, todo, claro está, dentro de los Estados de Perfección. Siguen 11 páginas con un buen índice alfabético de materias que acrecienta la utilidad de la obra. El libro es práctico para sus destinatarios que hallarán en él resueltos muchos problemas que les plantea su profesión.

Nos parece, sin embargo, un tanto excesiva la extensión de la 1.ª parte en proporción con lo restante del libro; 166 páginas de 410 (contados los índices), siendo como es no una simple Teología Moral, sino específicamente «de los Estados de Perfección».

Creemos también que está el autor menos acertado en su refutación del probabilismo. Cualquiera que conozca medianamente este sistema quedará decepcionado con el n.º 113 del libro y le hará bien poca mella cuanto en él se dice o más bien se confirmará en la teoría probabilista al palpar la inconsistencia de los argumentos contrarios. Francamente hubiéramos deseado otro trato para los probabilistas y sus opiniones y más en un libro destinado a personas que tratan de perfección. Calificar la solución de los probabilistas de «artificiosa e irracional» e insinuar que «no proceden con amor sincero del bien», nos parece poco científico. Presentar el probabilismo como «desviación de *algunos teólogos*», cuando cualquier estudiante sabe que gran parte de los mejores autores que actualmente se estudian en los centros de la Iglesia son probabilistas, nos parece por lo menos poco exacto y una pequeña deformación de los datos reales del problema. No creemos que valga la pena entretenernos en eso ni repetir lo que el lector curioso podrá hallar en cualquier libro de Moral general. Nos permitimos solamente un dato: El P. Haringer, Redentorista, editó en 1846 la Teología Moral de San Alfonso M.ª de Liguorio añadiéndole una larga lista de escritores de Moral. De unos 150 de ellos hace notar que son especial autoridad en la materia; 140 probabilistas por 10 no probabilistas; entre estos *pocos* probabilistas está el mismo San Alfonso.

En la página 221, párrafo 111, *b*) se dice que las Reglas de los Religiosos «no se imponen bajo obligación moral»...; lo contrario creemos que está en la conciencia de la inmensa mayoría de los Religiosos que se sienten moralmente obligados por sus Reglas (aunque no siempre llegue su falta a constituir pecado propiamente dicho). Por esto esa afirmación del autor llama la atención tanto más cuanto que en cambio no admite las leyes meramente penales (n.º 76) contra la opinión de muchos moralistas y simples fieles. Suponemos que esta forma diferente de solucionar dos problemas no se basará en el solo nombre de Reglas y Leyes, ya que no son los nombres los que han de regular las realidades, sino simplemente designarlas si están bien puestos.

Por lo demás nos merece plácemes un libro que viene a prestar valiosa ayuda a los miembros de los Estados de Perfección en su búsqueda de la santidad.—J. M. V.

ARREGUI, ANTONIO M.ª, S. I., *Compendio de Teología Moral.* Traducida al castellano, renovada y completada por Marcelino Zalba, S. I., ed. 22 (5.ª castellana).—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1958) pp. XXIII-881, cms. 10 × 16,5.

A primera vista parece que esta edición 5.ª no se distingue de la 4.ª, pues se pasan muchas páginas en que todo es idéntico y solo en el n.º 46 aparece un cambio por las nuevas leyes del ayuno eucarístico. Mas no es así, pues luego se echan de ver numerosos retoques para poner la edición al día. En los núms. 248 y 256 salen Alocuciones de Pío XII. En el n.º 289 antes decía que el clérigo tenía *usufructo* de los bienes beneficiales; ahora dice que tiene *dominio condicionado.* En el n.º 291, en cuanto a derechos de autor se exponen las relaciones entre los Estados ligados por la convención de Berna. Respecto del código civil español se mencionan las reformas de 1958 en lo referente a las herencias de los hijos respecto de sus padres. Se añaden luego sendas notas respecto a la prenda y la hipoteca. En los contratos sobre bienes eclesiásticos aparecen las nuevas disposiciones de la S. C. Consistorial (n.º 419). En el n.º 486 se amplía la nota sobre los que se equiparan a los párrocos, y en el siguiente, sobre privilegios de los clérigos se aduce del Concordato de 1953 complementos de 1957. Todo el n.º 502 es nuevo sobre la nueva disposición de la clausura de las monjas. También es nuevo el n.º 546 sobre el ayuno eucarístico, y el n.º 569, en cuanto a la hora de las misas, sobre las misas vespertinas y en los días de Semana Santa. En el n.º 711 se mencionan las dos clases de matrimonio que reconoce ahora la Ley española: el canónico y el civil y cuándo se autoriza éste. En cuanto a la Bula de la Cruzada, aparecen las nuevas tarifas de la limosna que han de pagar los que la toman y se añaden también las tarifas para Portugal (n.º 963). Se precisa luego quienes son los *pobres* que no están obligados a tomar sumario general ni de ayuno ni de abstinencia (n.º 974). Como complemento se añade que los militares *en activo* están exentos de la ley de ayuno y abstinencia.

Se ve, pues, la diligencia con que el P. Zalba ha puesto al día su utilísimo Compendio de Moral.—M. QUERA, S. I.

ZALBA, MARCELLINUS, S. I., *Theologiae Moralis Compendium,* 2 t. I. *Theologia moralis fundamentalis. Tractatus de virtutibus moralibus.* II. *Tractatus de virtutibus theologicis. De statibus particularibus. De sacramentis. De delictis et poenis.*—B.A.C. (Madrid, 1958) pp. XXXII-1459; XV-1018.

Saludamos con gozo la aparición de esta nueva edición de la *Teologia moral* de la BAC, que ahora aparece en dos tomos y redactada por un solo autor. Se han suprimido los prefacios o introducciones. Se antepone el tratado *De legibus* al *De conscientia.* En el primer tomo se habla sólo de las virtudes cardinales, para reservar las virtudes teologales al segundo tomo y tratarlas largamente allá. En el tratado *De praeceptis Dei et Ecclesiae* no se sigue el orden estricto de los preceptos, sino más bien el de las virtudes. En la virtud de religión se incluye el 1.º, 2.º y 3.º precepto. El 4.º en la virtud de piedad. En la templanza el 6.º y 9.º precepto, y en la de justicia el 5.º, 7.º, 8.º y 10 precepto. Al fin como antes se trata de los preceptos de la Iglesia. Así resulta un tomo dedicado a la teología moral fundamental y a las virtudes morales; mientras que el tomo 2.º queda consagrado a tratar

de las virtudes teologales, de los estados particulares (tratado que no se pudo incluir en la edición anterior), de los sacramentos y de las penas eclesiásticas. A pesar de parecer que incluye más materia el tomo 2.º, pues al final va también el índice analítico, es más reducido que el 1.º

En general se nota la tendencia a abreviar lo que se decía en la edición anterior más largamente, así en la *Historia Theologiae moralis,* que antes llenaba bastantes páginas, y ahora se limita a la *incumbencia de los modernos moralistas.* Quizá no guste a todos el que ahora se prodigue la letra pequeña; con todo, acertadamente, el P. Zalba da más cabida a la letra negrita marcando bien los apartados.

Naturalmente donde el texto se aparta más de la edición anterior es en la parte que redactó el P. Regatillo, como en lo referente al estado de los clérigos, a los estados de perfección y sobre todo lo relativo a los sacramentos. Podemos decir sin vacilar que el texto es completamente nuevo. Aun el orden en el tratar las materias es diverso, y así en el sacramento de la Eucaristía sigue el P. Zalba la división común de tratar primero del sacrificio y luego lo del sacramento, mientras que el P. Regatillo, después de exponer lo del sacrificio, se limitaba solo a hablar de la comunión. Una muestra de la gran transformación que ha experimentado este tratado aparece en el hecho de que lo *De usu et abusu matrimonii* lo expone ahora el P. Zalba en el tratado III sobre la virtud de la temperancia, en donde habla de la castidad conyugal y de los vicios opuestos. Mucho nos ha complacido que ahora se haya añadido un Apéndice sobre la bula de la Cruzada. No estaría mal que en otra edición se nos detallara algo más el índice analítico, algo así como se hace en el compendio de Arregui.—M. QUERA, S. I.

FERNÁNDEZ REGATILLO, EDUARDO, S. I., *Casos canónico-morales* (nueva edición refundida), t. II. *Sacramentos,* t. III. *Simonía, Sacramentales, Indulgencias, lugares y tiempos sagrados, Bula de Cruzada, Culto divino, Magisterio eclesiástico, Bienes eclesiásticos, Delitos, Penas.*—Edit. «Sal Terrae» (Santander, 1959-1960) pp. 855 y 859, cms. 16 × 22,5.

De magnífico podemos calificar este tomo II de los *Casos* del P. Regatillo. Ha modificado ligeramente el título de toda la obra, que tiene tres tomos: *Casos Canónico-morales,* y no solo *Casos Canónicos,* como en el tomo I, pues realmente tiene mucho de *moral.* Este tomo II abarca toda la materia de los Sacramentos. Pocos son los que se refieren a los sacramentos en general, a la Confirmación y a la Extremaunción. Algunos más, los que versan sobre los Sacramentos del Bautismo y del Orden. Ya la materia es abundante en el Sacramento de la Penitencia. Pero los sacramentos que se llevan la parte del león por su extensión, son los de la Eucaristía, sobre todo en lo referente a las misas, y el del Matrimonio. Resuelve todos los casos el P. Regatillo, menos unos pocos el P. Lodos y otro que se firma NN. El autor ha tenido que hacer selección de tantos casos como ha resuelto, y aun así el arsenal resulta copiosísimo. Difícilmente se encontrará otro más abundante, y todo tan puesto al día de la legislación española. Basta ver cómo al final se trata de la reciente cuestión del matrimonio civil de apóstatas en España.

No puede pedirse más acopio de doctrina en la resolución de los casos, ni mayor ponderación y claridad. Alguno quizá desearía más distinción de tipos. Luego nos ha llegado en 1960 el tomo III en el que van los casos

sobre las restantes materias y al final un buen índice de los tres tomos. El P. Regatillo se lleva la palma con sus tres tomos de casos, pues no conocemos otro autor ni en España ni en el extranjero que resuelva tantos y tan variados casos como él. Y nadie podrá decir que no razona sus soluciones.—M. Q.

Mc. FADDEN, CHARLES, J., O. S. A., *Etica y medicina.* Trad. del inglés sobre la última edición norteamericana por Fidel Casado, O. S. A.—Ed. Studium (Madrid, 1958) p. 437, cms. 17 × 23,5.

Es la obra de un Padre agustino, doctor en filosofía, que nos imaginamos debía ser médico al entrar en la orden porque en el decurso del libro hace aplicación constante a diversos y variados casos de práctica médica. Pocos libros más aptos y seguros de moral médica que éste. Entre la profesión médica católica norteamericana tuvo tanta aceptación el original inglés, que en menos de tres meses agotó la edición de seis mil ejemplares, impresos en julio de 1956. No es extraño que haya sido adoptada esta obra en ciento veinticinco centros de instrucción de enfermeras y de escuelas médicas. Aun en Estados Unidos algunos seminarios la usan como adjunto a la Teología pastoral.

La obra comienza con dos largos capítulos sobre la naturaleza e importancia de la Etica, y los fundamentos de la moralidad, pero pasa luego en una serie de capítulos a resolver los múltiples y graves problemas que el sacramento del matrimonio ofrece al médico. Sigue luego el bautismo, para adentrarse luego en los problemas de la vida corporal, su deber de conservarla, los distintos sistemas de esterilización, y la asistencia a operaciones inmorales. También se habla del derecho de propiedad, del secreto profesional, terminando con los últimos sacramentos. No falta al final un Apéndice con normas ético-religiosas para los hospitales católicos. Lástima que el traductor no haya añadido algo respecto a los hospitales de España. A pesar de tratarse de un norteamericano, no hemos podido notar laxismo en las soluciones que da. Si bien creo que muchos le agradecerían que en los problemas que propone para la discusión al final de los capítulos nos diera también su parecer.—M. QUERA, S. I.

Doctrina Pontificia, III. Documentos Sociales. Edición preparada por FEDERICO RODRÍGUEZ.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1959) pp. XV-1235.

Un nuevo acierto nos presenta la Editorial de Autores Cristianos en la colección de la Doctrina Pontificia. Este tomo, que presentamos, es una magnífica realización del cometido de esta serie pontificia. Los documentos sociales abarcan los textos emanados desde Benedicto XIV (pasando por Gregorio XVIII, Pío IX, León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI), hasta los últimos de Pío XII. La serie es larga y completísima, y por tanto, el volumen resulta de larga paginación.

Como existe ya un tomo de esta misma colección referente a la doctrina política, cuyo contenido puede ser interferido frecuentemente por la doctrina social, los compiladores tuvieron que deslindar los campos de algún modo. Por esto, reservado para lo político el tema referente a «poder-libertad», dejaron para lo social lo pertinente a trabajo y propiedad en todos sus matices y

relaciones. La amplitud de estas relaciones y matices hace que vayan también incluidos aquí los textos referentes a las diversas formas de sociedad, que, como las derivadas de los procesos culturales y familiares, no pueden ser preteridas. Asimismo son aducidos textos de contenido básicamente religioso, por la sencilla razón de que exponen los principios de orden espiritual en que debe apoyarse el orden social económico, ya que, como insistentemente proclama la Iglesia, la cuestión social no es solamente una cuestión económica, ni de organización, sino, sobre todo, una cuestión de principios morales y religiosos.

Sigue el autor el sistema, frecuente en la exposición de doctrinas, de no aducir únicamente las frases escuetas del texto pontificio que hace referencia a las cuestiones sociales, ya que así carecerían fácilmente de la plenitud de su significado, sino el texto completo y en su coyuntura histórica para poder dar a cada frase su verdadero valor.

Para la compilación de los pasajes se ha acudido a los originales latinos e italianos, y se ha trabajado la traducción con la máxima exactitud. Por todo lo dicho, no cabe dudar que la presente colección de textos sociales ofrece las mayores garantías, y es un libro del cual no pueden carecer los especialistas, que indagan con toda ponderación el pensamiento pontificio. Una exposición histórica de cada uno de los principales documentos, un análisis de los mismos y un índice nutridísimo dan mayor valor al mérito intrínseco de la obra.—VILACREUS.

FRASER, ERNEST, L., *L'idea di «Guerra penale» da Vitoria a Suarez.* (Dissertatio ad Lauream in Facultate Philosophiae. Apud Pontificium Atheneaum «Angelicum», de Urbe).—(Romae, 1959) p. 83, cms. 24 × 17.

Un estudio crítico que se limita a exponer la doctrina escolástica tradicional acerca de la «Guerra penal», o sea aquella guerra ofensiva destinada a castigar una injusticia o daño grave de la otra parte.

Para ello el autor examina las teorías de Cayetano y de los autores españoles: Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Báñez, Molina, Suárez, Vázquez y Lugo, señalando las aportaciones o desviaciones de cada uno de ellos.

Este libro sintetiza una doctrina escolástica, que aunque válida para la época en que nació, no es aplicable a los tiempos actuales, de las armas nucleares y comunidad internacional sin profundos reajustes.—GONZALO MARTÍNEZ DÍEZ, S. I.

SANTOS HERNÁNDEZ, ANGEL, S. I. *Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su doctrina.*—«Sal Terrae» (Santander, 1959) p. 541, cms. 15 × 22.

Un conocimiento a fondo de la dolorosa separación de nuestros hermanos de Oriente, tanto más dolorosa cuanto menor es el acervo dogmático que se interpone entre ellos y nosotros, es imprescindible que lo posea todo buen católico, que suspira por el día de su vuelta a la casa paterna; mas este conocimiento se ha hecho hoy todavía más necesario ante las perspectivas del futuro Concilio ecuménico anunciado por S. S. Juan XXIII. El libro *Iglesias de Oriente,* del Rvdo P. Angel Santos, S. I., Doctor en Misionología y Ciencias históricas y Profesor de estos temas desde hace varios años en la Pontificia Universidad de Comillas, es un precioso manual completo, enteramente al día y con abundantísima bibliografía que resulta aptísimo para realizar dicho estudio. Creo que la mejor alabanza que podemos hacer de esta obra

será reproducir parte de las palabras de una publicación francesa, que como extranjera no podrá tacharse de parcial. El Boletín del Centro de estudios «Istina» titulado «Vers l'unité chrétienne», junio 1959, afirmaba del libro del P. Santos que «es una verdadera pequeña suma, que puntualiza los diferentes temas con comprensión y abertura y da una buena bibliografía al día... Por qué no reconocerlo: desearíamos ver aparecer en francés un libro de iniciación semejante».

Al recorrer el libro se advierte en seguida la competencia con que el autor trata tanto la parte histórica como la doctrinal. Los seis primeros capítulos son preferentemente de carácter histórico. En los capítulos 7.º al 11, que constituyen más de la tercera parte del libro, se hace un estudio histórico-dogmático muy completo —a mi pobre juicio con algún exceso de pormenores históricos que quitan algo de claridad al conjunto— de las principales doctrinas que fueron punto de disensión entre los bizantinos-eslavos y los católicos. Desde el capítulo 12 al 17 se estudian las Iglesias separadas de menor importancia: nestoriana, monofisita, copta... Finalmente dedica el autor los tres últimos capítulos al estudio de las tentativas de unión y a la labor unionista en su más amplio sentido, saliéndose ya del marco de las Iglesias de Oriente para incluir también a los protestantes. Después de este recorrido el lector agradece el haber podido tener una vista muy completa y precisa de los grandes problemas de las Iglesias del Oriente. Quizá sería de desear alguna mayor labor de síntesis en algunos puntos y el procurar evitar repeticiones que se suceden con alguna frecuencia. Asimismo creo no perdería nada la obra si se sintetizara más la parte de la doctrina católica que se pone al principio de las diversas cuestiones con el fin de entender mejor las diferencias con los disidentes.

No nos queda más que desear se extienda más y más por toda España y naciones de habla española esta obra, no sólo entre los sacerdotes y aspirantes al sacerdocio, sino también entre los seglares cultos que deseen estar al día en todo lo que se refiere a los grandes y fundamentales problemas de la unidad de las iglesias.—I. RIUDOR, S. I.

VERNON, JOHNSON, *Un Señor, una fe. Trayectoria de una conversión.* (Colección «Perspectivas», 2).—Editorial FAX (Madrid, 1958) p. 255, cms. 12 × × 20.

Las narraciones autobiográficas de conversiones despiertan siempre una atracción peculiar. A este género pertenece el libro que reseñamos. Aunque la conversión que en él narra su propio protagonista ocurrió hace exactamente 30 años, no ha perdido ningún interés hoy, al publicarse la traducción española, después de haber tenido un éxito editorial extraordinario en otras muchas lenguas.

Un alma profundamente religiosa y satisfecha en su Iglesia anglicana siente en Lisieux la llamada irresistible del Señor. Mas antes de dar el paso decisivo estudia a fondo los fundamentos bíblicos del catolicismo. La Autoridad de Cristo en los Evangelios le lleva como de la mano a considerar la autoridad de la Iglesia y la unidad que Cristo quiso que ésta tuviera; autoridad y unidad que le llevan irresistiblemente, a pesar de todas sus repugnancias, a la Roca inconmovible de Pedro y sus sucesores. Y la necesidad de una autoridad infalible perenne, que sólo puede hallarse en una persona física, la encuentra claramente indicada también en los Hechos de los Apóstoles

y en la Historia de la Iglesia desde sus comienzos. Es una consecuencia que arranca del libro sagrado de la Biblia y de la Historia de la Iglesia, aunque su corazón de anglicano fervoroso sangre tremendamente. Véanse las últimas páginas del capítulo 11, donde describe con gran dramatismo cómo tuvo que llegar a la confesión de que «esta Entidad [la Iglesia] tiene que ser una, visible, indivisible, con una sola cabeza» (p. 190).

Por estas breves insinuaciones se verá que este libro tiene el doble valor de ser a la vez una autobiografía que atrae desde el principio la simpatía del lector hacia el protagonista, que procede con toda sinceridad y, al mismo tiempo, un verdadero tratado de Apologética, pero no abstracto y frío, sino concreto, palpitante de vida. Y este drama tremendo que representa, para un hombre que ocupaba un puesto relevante en la Iglesia anglicana, el dar el paso de su conversión con todas sus consecuencias, no puede ser el resultado de una convicción fundada sólo en argumentos más o menos probables.

La presentación tipográfica, atrayente y pulcra, ayuda también a hacernos más agradable la lectura de este libro que recomendamos vivamente.—I. RIUDOR, S. I.

GIOVANNETTI, ALBERTO, PBRO., *Roma habla a la Iglesia del silencio.*—Edic. Studium (Madrid, 1959) p. 326, cms. 13,5 × 19.

Con satisfacción recibimos este precioso florilegio de las más importantes alocuciones y otras diversas manifestaciones de Pío XII y de Juan XXIII, dirigidas a las diversas naciones, víctimas de la persistente y enconada persecución comunista, designadas con la expresión general de «Iglesia del silencio».

Después de una sencilla introducción, en la que el copilador explica la verdadera significación de lo que designa como «Mensaje de la Iglesia del silencio», es decir, las lecciones que ésta nos da, según se deduce de los múltiples documentos pontificios, inicia su exposición con un primer capítulo, que lleva el epígrafe «La Iglesia es perseguida», donde, sobre la base de innumerables manifestaciones pontificias, establece el principio de la verdadera y real persecución de la Iglesia en multitud de territorios. La plena confirmación de este principio nos la dan las dos encíclicas, *Ingruentium malorum* y *Meminisse iuvat*, la carta apostólica *Dum moerenti animo* y el radiomensaje de Navidad 1956.

Sigue luego, a partir de la página 68, la reproducción de los textos fundamentales, en los que podemos seguir, primero, al Papa Pío XII, y luego a Juan XXIII, en sus alocuciones dirigidas a cada una de las naciones perseguidas o donde habla sobre ellas. Estas son: Checoslovaquia, China, Alemania Oriental, Yugoslavia, Polonia, Rumanía, Rusia, Ucrania, Hungría, Vietnam. El compilador ilustra los diversos grupos de documentos y las más insignes manifestaciones pontificias con apropiadas introducciones o aclaraciones, que explican la ocasión en que se dieron tales documentos o manifestaciones y dan a conocer todo su alcance.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

XIMÉNEZ DE SANDOVAL, FELIPE, *La Comunidad errante. Biografía de la primera Trapa española.*—Edic. Studium (Madrid, 1959) p. 446, cms. 13 × × 19,5.

Esta preciosa exposición de las grandes tragedias por las que tuvo que atravesar la primera Trapa española, es obra del insigne escritor *Ximénez*

de Sandoval, bien conocido del público español, entre otras cosas, por su obra «A las puertas del cielo». Con esto queda dicho que se lee como una novela, por el gran interés que ofrece el dramatismo de las peripecias ocurridas a la Comunidad errante y por el intenso colorido de la exposición. Cuando los monjes cistercienses de la Trapa de Santa María la Real de la Oliva hicieron al insigne escritor la invitación a escribir este relato fundamentalmente histórico, rindieron un gran servicio a su causa, pues el resultado ha sido una obra literaria de primer orden, que contribuye eficazmente a dar a conocer el verdadero espíritu y el heroísmo de los fundadores y de los miembros de la Trapa española.

Los dos primeros capítulos sirven de introducción, dándonos a conocer el primer desarrollo del monacato, de la Orden Cisterciense y de la Reforma de la Trapa, realizada por *Armando Juan de Le Bouthilier, de Rancé*. La vida errante de la comunidad de la gran Trapa, por efecto de la Revolución Francesa, cuando el intrépido y santo abad *Agustín de Lestrange* los trasladó a Val Santa, en Suiza, fue el preludio de la gran peregrinación de la Trapa española, cuya exposición se extiende desde el capítulo III al XII y último.

Los fundadores de la Trapa española fueron los heroicos *Fr. Gerásimo de Alcántara*, descendiente por línea lateral de San Pedro de Alcántara, y *Fr. Juan Coanus*. Tras innumerables peripecias, se establece la primera Trapa en las proximidades de Maella y en el partido de Caspe, en la antigua ermita de *Santa Susana*, unida a la Comunidad cisterciense de Escarpe. Con creciente interés seguimos luego: el desarrollo y primer apogeo de la Trapa de Santa Susana hasta la muerte de su santo fundador, Fr. Gerásimo, en 1804; las terribles tribulaciones de sus monjes, bajo la dirección de su segundo abad *Dom Ildefonso*, por efecto de la Guerra de la Independencia, que al fin los obligó, en 1809, a salir errantes por la Península, hasta establecerse en el *Desierto de San José*, en Mallorca; su nueva peregrinación y vida errante, cuando el año 1813 volvieron de Mallorca a Santa Susana, donde, después de ímprobos trabajos, lograron restaurar la vida monástica sobre las ruinas del antiguo monasterio; el nuevo extrañamiento y nueva peregrinación de 1820 por efecto del levantamiento de Riego, donde tropezamos con la novelesca historia del guerrillero Antonio Marañón, procedente de la Comunidad, por lo cual fue designado con el mote de el *Trapense*, con cuya ayuda pudo volver finalmente la comunidad a Santa Susana, donde se desarrolló con relativa prosperidad hasta los triste acontecimientos del degüello de los frailes de 1834 y 1835.

Más borrascosa fue la nueva peregrinación que arrojó a Francia a la Trapa española, cuya mayor parte, bajo su insigne abad *Dom Fulgencio*, se estableció en Burdeos. Más aún. Mientras un buen número se esparció por diversas partes, sobre todo en Estados Unidos y Argel, el grupo principal, bajo el mismo Dom Fulgencio, constituyó la continuación canónica de la comunidad de Santa Susana y se estableció en la abadía de *Ntra. Sra de Melleray*, que más tarde se trasladó a la abadía de *Divielle*, cerca de Dax. Finalmente, en 1880, expulsada de Francia, la comunidad española inició de nuevo su vida errante hasta establecerse en *Val de San José*, cerca de Madrid, y bajo la acertada dirección del antiguo marino, abad *Dom Esteban*, logró vigorizarse de nuevo, y más tarde, en 1926, se estableció definitivamente en la abadía de *Santa María de la Oliva* bajo su abad *Dom Isidro*.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. IGNACIO, PBRO., *Bartolomé Carranza Arzobispo. Un prelado evangélico en la Silla de Toledo (1557-1558).* Discurso inaugural académico 1958-1959 en el Seminario de San Sebastián.—(San Sebastián, 1958) p. 101 cms. 24 × 15,5.

Trabajo muy documentado en defensa del desgraciado Bartolomé Carranza, que solo llegó a gobernar la archidiócesis de Toledo unos meses, pues luego fue encarcelado y tuvo que sufrir un tan largo proceso. No espere el lector encontrar aquí nada de este proceso, pues se contenta con documentar la ejemplaridad de Carranza, que si bien no careció de sus defectos como hombre mortal, observó una conducta edificante en su actitud pastoral. El fue de los que tronaron contra ciertos defectos que entonces se destacaban en algunos personajes encumbrados de la Iglesia y deseó la reforma del Concilio de Trento. Esto no dejaría de crearle enemigos. Como bien advierte el autor: «Al aplicarle el escalpelo teológico, se le ha considerado unilateralmente como simple artífice de conceptos confusos o acertados, o como pensador más o menos equilibrista entre las peligrosas corrientes de su siglo» ignorando su actuación como hombre de acción y reforma (p.73). Esto sucedía en aquellas horas de hipersensibilidad religiosa y de puritanismo en el celo teológico. Por otra parte el celoso arzobispo no anduvo siempre prudente en su trato con la autoridad civil. Lo único que nos desagrada de este discurso es que para cualquier nota se haya de acudir a las últimas páginas del libro. Es una moda que se introduce y confesamos nos es bastante desagradable.—M. QUERA, S. I.

BATLLORI, MIGUEL, S. J., *Alejandro VI y la casa real de Aragón, 1492-1498.* Discurso leído el día 8 de junio de 1958, con motivo de su recepción y contestación del Excmo. Sr. D. GREGORIO MARAÑÓN.—Real Academia de la Historia (Madrid, 1958) p. 76 cms. 24 × 16,5.

Hecho el preámbulo de circunstancias y la semblanza de su anterior, a quien sustituye en el sillón de la Academia de la Historia, don Eloy Bullón y Fernández, marqués de Selva Alegre, el P. Batllori, «investigador —como él mismo dice— del pasado de la Compañía de Jesús y de la cultura catalana», pasa a explicar la razón del tema de su discurso: «De la estirpe de Rodrigo de Borja [Alejandro VI] había de salir el tercer general de la Compañía; en su corte pontificia de Roma, el catalán, en su variante valenciana, fue por última vez lengua áulica». De este Papa ha escogido los seis primeros años de su pontificado, por la abundancia en este período de documentación inédita, y porque esta documentación nueva es la que más ha manejado para la composición de su próximo libro *Espistolari català dels Borja,* que prepara para la colección *Els nostres clàssics,* de Barcelona. Su discurso va entretejido de abundantes notas, y al final publica doce documentos interesantes que ilustran su discurso. No hay que repetir que el estilo del P. Batllori es sobrio, a veces punzante, aunque es enemigo del tono batallador, no propio del historiador que sólo busca la verdad y la hermana con la caridad.

El señor Marañón (que tan pronto había de abandonar por la muerte sus sillones de Academias) se mostró de nuevo aquí amante de la Compañía de Jesús y reconoce los méritos de sus historiadores. Ya conocemos el estilo tolerante del mismo o, enemigo del sectarismo que trajo la Ilustración enciclo-

pédica. Fue amigo de paradojas que a veces necesitaban explicación.—M. QUERA, S. I.

IGNACE, SAINT, *Journal Spirituel*, traduit et commenté par M. Giuliani, S. I. Desclée de Brouwer (Bruges, 1959) p. 146, cms. 12 × 19.

Era ya hora de que esta joya de la espiritualidad española pasara a la lengua y literatura francesas. De Guibert y Pinard de la Boullaye habían dado ya al público francés algunos fragmentos del *Diario Espiritual*, utilizados en sus obras; pero el primero que ha presentado la obra total, con su introducción y notas, es el director de la revista *Christus* de París, Maurice Giuliani. Y hay que felicitarle por ese noble esfuerzo, ya que no es tarea fácil traducir esas páginas tan descarnadas y enjutas, como cargadas de divinos jugos.

La versión francesa ha sido elaborada a conciencia, aunque no siempre logra la riqueza y hondura del original castellano, y alguna vez no da con el sentido auténtico del Santo.

Tocando el tema del *aspecto nupcial*, ausente según De Guibert y R. Ricard de los escritos de Loyola, se citan dos pasajes señalados por nosotros (p. 61). Hoy añadiríamos otro texto más importante, tomado de la contemplación para alcanzar amor: «El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene y puede; y así, por el contrario, el amado al amante».

Piensa, por fin, Giuliani que toda «esta elección se desarrolla a la vez por el 2.° y el 3.° tiempo, previstos en los Ejercicios» (p. 19). ¿No cree que alguna vez entra también en juego el 1.° tiempo, como el 23 de febrero por ejemplo?—VICTORIANO LARRAÑAGA, S. J.

GILMONT, JEAN-FRANÇOIS-DAMAN, PAUL, S. J., *Bibliographie Ignatienne (1894-1957)*.—Ed. Desclée de Brouwer. 22, Quai au Bois (Bruges, 1958) pp. XXX-231, cms. 15,5 × 23,5.

Nos lamentamos de que no tenemos una biografía moderna de San Ignacio de carácter crítico, que aproveche cuanto modernamente se ha escrito y publicado en documentos. Los autores de esta Bibliografía ignaciana le facilitarán la tarea, presentándole cuanto se ha publicado desde 1894, fecha de la aparición de los *Monumenta Historica Societatis Iesu*, hasta 1957. El autor del prefacio, el P. Hugo Rahner, S. J., bien podría ser el autor de esta biografía.

El objeto de esta bibliografía, como se dice en la introducción, es la literatura ignaciana, en sentido estricto. Por lo menos, en cuanto a Ejercicios espirituales y espiritualidad ignaciana, se ha limitado esta bibliografía a los trabajos que se refieren a San Ignacio y a su obra escrita. Además se hace el recuento sólo de obras publicadas, en las lenguas siguientes, que ya son muchas: alemán, inglés, español, francés, italiano, latín, holandés y portugués.

La primera parte agrupa las biografías y monografías, escritas sobre la personalidad de San Ignacio y su ambiente. La segunda reúne los trabajos que se refieren a los escritos de San Ignacio: los Ejercicios, constituciones, autobiografía, el diario espiritual, las cartas, etc. Quizá en lo que concierne a las constituciones la bibliografía sea escasa. La tercera y última parte agrupa los diversos escritos que se refieren a la espiritualidad ignaciana en general. Al final un par de índices, uno de materias y otro de autores, convierten en utilísimo este libro para los que trabajan sobre literatura ignaciana. Reciban sus autores nuestra más sincera felicitación.—M. QUERA, S. I.

ARINTERO, JUAN, G., O. P., *Cuestiones místicas*. Introd. de Sabino M. Lozano, O. P.—B.A.C. (Madrid, 1956) pp. LXI-690; 75 ptas tela.

Se presenta la conocida obra del autor en nueva y nítida edición. Va precedida de una *Introducción* de Fr. Sabino Lozano, O. P., con los juicios que valoran la acción y vida del P. Arintero, emitidos por el Sr. Obispo de Teruel, P. J. A. Aldama, P. Garrigou-Lagrange y J. Gurza. Se ocupa también de las ediciones anteriores de este libro y de algunos autores que siguen las teorías del maestro dominico.—M. N.

FRAILE, GUILLERMO, O. P., *Historia de la Filosofía*, vol. I, *Grecia y Roma, vol. II, Judaismo, Cristianismo, Islam*.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1956 y 1960) pp. XXVII-839 y 1200, cms. 20 × 14.

A principios de este año ha aparecido el segundo volumen de esta magnífica *Historia de la Filosofía* que la Biblioteca de Autores Cristianos tiene en curso de publicación. El primer volumen, del que no se hizo recensión en esta revista, apareció hace cuatro años. El P. Fraile se pone con estos dos tomos a la altura de los buenos historiadores del pensamiento filosófico. La obra es una exposición sistemática y cronológica del pensamiento de todos los filósofos. Y digo de todos porque no será fácil encontrar la omisión de cualquier autor que haya escrito su pensamiento por insignificante que sea. Las continuas citas de las fuentes prueban que se han arrancado las doctrinas de los escritos de los mismos filósofos y que el autor ha trabajado mucho tiempo sobre los textos originarios. La bibliografía es abundantísima —aun en temas tan complejos como el Gnosticismo— y las constantes referencias a ella acumulan datos interesantes para la mejor comprensión y para la interpretación de las filosofías. A los pensadores de más talla —Platón, Aristóteles, Santo Tomás...— se les dedica estudios completos que constituyen verdaderas monografías dentro de la obra total. En los problemas discutidos —filológicos, interpretativos, doctrinales, etc.— predomina siempre un criterio equilibrado y ecléctico. El desarrollo general de los diversos estudios es conforme al canon que podríamos llamar clásico en este género de obras, es decir, biografía del autor estudiado, escritos y exposición de teorías en forma sistemática. En el primer volumen, sobre todo, se echa de menos un sentido más completo y unitario de la Historia, una concepción más amplia que integrase el desarrollo del pensamiento en el conjunto del desarrollo de la vida humana. Una comprensión adecuada de la Filosofía exige el conocimiento de los ambientes, de las influencias de los pensadores anteriores, de las influencias sociológicas, políticas, etc., que determinan el nacimiento de las ideas y dan razón de ellas, como también una visión de la influencia y trascendencia de cada doctrina en los acontecimientos e ideas posteriores. Solo así integradas en la historia del hombre se valoran y se conocen adecuadamente las ideas. Yo diría que esta obra ya de por sí excelente, ganaría mucho en relieve, originalidad y personalidad si reduciendo a letra pequeña muchos pensadores de tercera o cuarta categoría —o aun omitiendo algunos— el autor, que demuestra estar capacitado para ello, sintetizase un tanto la historia y la filosofía e hiciese un poco de filosofía de la Historia de la Filosofía. No es que falte en absoluto este aspecto, pero es mínimo en el conjunto —sobre todo en el primer volumen—, si se exceptúa la introducción a la Filosofía cristiana; así v.c. sería interesante hablar sobre el significado del siglo XIII,

sobre el significado y la trascendencia de Occam y el occamismo, etc., etc. Algunas otras observaciones breves: Al *Corpus dionysianum* le llama «una de las mayores supercherías literarias» (II, 166). Tal vez es excesivo este calificativo, pues el fenómeno de la pseudonimia era frecuente en la antigüedad y no implicaba deseo de engañar, sino de dar prestigio a una doctrina poniéndola bajo un nombre glorioso. Al menos en la bibliografía sobre la metafísica de Santo Tomás (II, 937) hubiera sido de desear la cita de autores serios que interpretan en sentido distinto la mente del Santo, v.c. el libro de Martínez del Campo, *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et concursu*, Méjico, 1944. Nos hubiera gustado un estudio algo más extenso sobre Ramón Lull —sólo se le dedica una página— por la influencia que tuvo en su época y por la importancia que hoy se le está dando. Esperamos con interés los volúmenes sucesivos de esta obra que sin duda no desmerecerán de los primeros aunque la temática sea cada vez más compleja.—C. VALVERDE, S. J.

TREDICI, JACINTO. *Breve curso de Historia de la Filosofía*. Traducción de Mons. Cipriano Monserrat; 2.ª edic. revisada y ampliada por el P. Juan Roig Gironella, S. J.—Edit. Luis Gili (Barcelona, 1959) p. 402 cms. 19 × 14.

El P. Roig Gironella se ha encargado de preparar la segunda edición española de este manual de Historia de la Filosofía. Va dirigido a los alumnos de segunda enseñanza, y para ellos es un excelente libro de texto. Sintético, claro, ordenado, encierra las ideas más fundamentales de cada autor, y con su lectura es fácil hacerse una idea bastante completa de la marcha del pensamiento a través de los siglos. Es mérito del P. Roig el haber modernizado y completado la bibliografía que da a la obra un aire científico, y de él son también las nuevas y acertadas orientaciones de los capítulos sobre la Escolástica del siglo XVI y sobre el siglo XIX español. Aunque en un texto tan breve apenas puede decirse más, sería de desear que en futuras ediciones se diese algún mayor relieve a autores que, aunque parezcan de segundo orden, han tenido notable trascendencia en la evolución, así v.c. Boecio, Occam, Nicolás de Cusa, los Enciclopedistas, etc. En cambio se nota en el autor un interés —explicable por lo demás— en hacer resaltar las figuras de sus compatriotas italianos. También desearíamos algunas indicaciones sobre los ambientes históricos de las diversas épocas y sobre las relaciones de unos sistemas con otros, para que no aparezca la Historia de la Filosofía fragmentada e incoherente.—C. VALVERDE, S. J.

PECCORINI LETONA, FRANCISCO, *Gabriel Marcel: La «razón de ser» en la «Participación»*. (Libros «Pensamiento». Serie Estudio, n.º 3).—Juan Flors. Editor (Barcelona, 1959) p. 354, cms. 14 × 21.

Gabriel Marcel es un filósofo francés no sistemático, sino a modo de literato que roza en sus escritos problemas filosóficos, pero a veces con no poca profundidad y acierto. Su afinidad con las tendencias existencialísticas hizo que lo llamaran existencialista católico. Cuando la crisis del existencialismo, él declaró que no era existencialista. A pesar de ello se le puede considerar tal, si por «existencialista» se entiende aquel pensador que en oposición a un modo de razonar conceptual, sistemático, demostrativo (cual es por ejemplo el de la filosofía y teología escolásticas) más bien prefiere usar la intuición sobre situaciones y descripciones concretas, de modo asistemático y preferentemente expositivo o narrativo.

La ambigüedad de este proceder explica por qué se ha discutido tanto el mérito y el valor de las concepciones filosóficas marcelianas. La actitud del P. Peccorini en esta obra es la de quien va siempre a interpretarle bien y a defenderle de todas las inculpaciones. Añadamos que un Marcel «así» interpretado y expuesto, ciertamente resulta ortodoxo; bajo este respecto no creo que se pueda inculpar la obra del P. Peccorini. Pero podrá discutírsele si su exégesis es realmente una exposición de los hechos objetivos o más bien una proyección de su buena voluntad. Personalmente no me convence esta interpretación y sigo creyendo que en los escritos de Marcel hay no pocos fallos. No obstante reconozco que del proceder del P. Peccorini se sigue también alguna ventaja nada despreciable. Una es que advertimos más los aspectos acertados y valiosos que hay en las concepciones marcelianas; otra es que incorporamos con mayor facilidad a este escritor a la Filosofía Cristiana sin traicionar nada de la rectitud y ortodoxia (no hablo ahora sobre si se sacrifica la exactitud exegética).

Por ello creo que la obra del P. Peccorini es digna de alabanza y que puede hacer buenos servicios al lector que la aborde convenientemente preparado. Tiene la obra una buena bibliografía y copiosos índices, que ayudan a la lectura. Como también la hermosa presentación tipográfica de la editorial Flors, a la que hemos de felicitar por el acierto de publicar esta obra dentro de su Colección.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

ZAVALLONI, ROBERTO, O. F. M., *Educación y personalidad.*—Editorial Razón y Fe (Madrid, 1958) p. 205, cms. 14 × 20.

Dos características principales encuentro en este libro. La primera es la nueva orientación que se da al problema de la educación. Para buscar estas originales directrices se estudia al hombre como un todo bien trabado y no como diversos elementos con escasa relación entre sí.

La otra característica es la sensatez pedagógica. Después de investigar sobre los más modernos descubrimientos de la sicología, el autor toma como pedagogo una postura humanística, siendo su fin demostrar que la función de la educación es crear una personalidad íntegra y equilibrada.

Cabe destacar en la obra la parte tercera en donde muy concretamente se sigue todo el proceso de la orientación sicoterapeútica, cuyas conclusiones en este valioso ensayo, son enteramente nuevas.

Francamente buena la traducción del P. Millán Arroyo, S. I. Bien presentado, como todos los ejemplares de la Biblioteca de Filosofía y Pedagogía de Razón y Fe. En resumen, un gran libro, uno de los mejores ensayos sobre la personalidad con que contamos hoy.—S. P.

MESA, JOSÉ M., C. M. F., *Servir es amar.* Síntesis de espiritualidad apostólica.—Ed. Coculsa, Víctor Pradera, 65 (Madrid, 1959) p. 252, cms. 13 × × 18,5.

«Espiritualidad» y «Apostolado» son dos palabras que gozan en nuestros días de máxima actualidad. Prueba de ello son los numerosos estudios que salen constantemente acerca de estas materias. Por esto la obra *Servir es amar* es actual, pues en ella se conjugan ambas cosas, estudiando la espiritualidad propia de las almas que se dan al apostolado.

El autor hace ver no sólo la necesidad de la vida espiritual que tiene

el apóstol, cosa que se da por descontada, sino más bien estudia las características de esta espiritualidad. Intencionadamente se ha propuesto estudiar la aportación que el apostolado puede hacer a la vida espiritual. Y esto es lo que quiere expresar el título de este trabajo.

Nos recuerda que el servicio no es sólo una prueba, sino también una manera de amor.

En cuanto a su contextura interna es un trabajo más bien científico, puesto que el tema está planteado desde los puntos: dogmático, ascético-místico y pastoral. A lo largo de la obra se sigue un método positivo-especulativo, en el cual se ha tenido en cuenta no solamente los datos de la teología especulativa, sino también los de la positiva, junto con las autoridades de los Santos y con los datos de la experiencia del autor.

La obra se divide en cinco grandes apartados comenzando por El Apostolado hasta llegar, por gradación de materias, a la mística apostólica. El plan expositivo es conciso y claro, optando por la sencillez. La presentación editorial es clara y agradable.—J. A. Ch.

Sobreroca, Luis Antonio, S. J., *La Iglesia ante la Reforma de la Empresa.*— Edit. Compañía Bibliográfica Española, S. A. (Madrid, 1959) p. 166, cms. 14 × 20.

Hace tiempo deseábamos un libro como el que comentamos. Varias son las colecciones, más o menos completas, que tenemos de la doctrina de los Papas acerca de temas sociales, pero nos faltaba un volumen donde se nos ofreciera una idea clara, ordenada y acabada de todo lo que han ido diciendo los diversos pontífices acerca de las diferentes facetas que supone una Empresa llevada en cristiano.

Otro de los aciertos del autor es la oportunidad. Hoy está de moda la reforma de la Empresa; mejor dicho, la economía impone una reestructuración en la manera de llevar los negocios y ya en nuestra patria ha entrado también esta fiebre de acomodación y cambios. En este libro se nos dice cómo ha de darse esta evolución, cual sea la meta a que ha de tender el empresario cristiano: no bastan unas relaciones meramente humanas y un fin puramente económico. La Iglesia pide relaciones cristianas entre patronos obreros como hermanos que son en Cristo y reclama que los valores económicos estén subordinados a los humanos.

Todo esto nos expone el autor en las dos partes claramente definidas que tiene el libro: una de Directrices doctrinales, y de Directrices prácticas la otra. En la primera las citas pontificias, entresacadas de 32 documentos, debidamente comentados por el texto, nos dan una idea completa de todos los aspectos de la Empresa según el pensar de los Pontífices: La Iglesia ante el salario; La Iglesia ante la Reforma de la Empresa; La Iglesia ante lo que debe ser la Empresa: en el plano jurídico y económico, en el plano social, en el plano humano.

En la segunda parte una serie de consejos prácticos para poner por obra la maravillosa doctrina que nos expuso antes: Cómo conseguir la colaboración de los obreros en la marcha de la Empresa. Boletín de Empresa. Especialmente interesante el último capítulo sobre el Accinariado obrero. Todo ello con abundantes ejemplos de lo ya realizado con pleno éxito en empresas españolas y extranjeras.

No dudados que su lectura y meditación ha de ser de gran interés y de mucho provecho para todos los empresarios que no contentos con llamarse cristianos quieran verdaderamente serlo. Lo mismo cabe decir a todo sacerdote bajo cuya dirección se hallen conciencias dirigentes a quienes tenemos obligación de orientar y animar para que vivan en cristiano esta su segunda familia que es la Empresa.—F. DARDICHON, S. J.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *De los 21 a los 24 años. Segunda etapa de los jóvenes por dentro.*—Edic. FAX (Madrid, 1958) p. 186, cms. 20 × 14.

El autor, un acreditado director espiritual de niños y jóvenes, ha seleccionado en este libro cuatrocientas cartas del más auténtico valor confidencial de jóvenes que abandonaron ya la vida de colegial, y muchos de ellos entraron en la vida universitaria y aun pasaron por las milicias, y próximos ya al matrimonio, exponen aquí las expansiones de sus almas.

Todo sale a relucir: lo que piensan de las chicas, cómo las quieren o las encuentran, sus relaciones, noviazgos, aciertos o fracasos; la lucha contra el ambiente y la carne, sus tentaciones, sus caídas y sus victorias. Brota también de su pluma su opinión sobre la educación y formación que recibieron en el colegio y en la familia; el fruto que sacaron de sus prácticas, la comunión, la oración, su devoción al Sagrado Corazón y a la Virgen. Aparece el gran aprecio que profesan a su antiguo director y el fruto que sacan de sus consejos y exhortaciones aun recibidas por carta. Enlazan los capítulos algunos trozos de exhortaciones de los luminosos discursos del gran Papa Pío XII.

¡Cuánto tienen que aprender aquí los padres y educadores al ver retratado el pensamiento de los jóvenes, para deducir cómo han de enderezarlos por el buen camino!—M. Q.

GERBIER, T. A. M., *Verdadera práctica de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.* Vers. del francés, 3.ª ed. preparada por José M.ª Sáenz de Tejada, S. J., y enriquecida con el texto íntegro de la Carta encíclica *Haurietis Aquas* de S. S. Pío XII.—Ed. Luis Gili, Córcega, 415 (Barcelona, 1959) p. 350, cms. 13 × 18,5.

Fue el P. Jaime Pons, S. J., quien dio a conocer esta valiosa obra al público español, traduciéndola del francés, y sacando una segunda edición de ella. Ahora se encargó de la 3.ª edición el P. Sáenz de Tejada; mas debemos hacer constar que no vio la impresión de ella ya que la muerte atajó sus pasos. El se había enamorado de este libro que al fin y al cabo estaba calcado sobre la obra magistral *del Reinado del Sagrado Corazón de Jesús,* que contiene la doctrina completa de Santa Margarita María sobre la devoción al Corazón de Jesús y la compuso en francés el P. Yenveux, Oblato de María Inmaculada y la vertió al castellano el P. Luis M.ª Ortiz, S. I.

Quiso el P. Sáenz de Tejada poner su mano en esta nueva edición con algunas adiciones para poner al día este libro. Estas se reducen a las disposiciones litúrgicas sobre las fiesta y mes del Sagrado Corazón; la lista de las consagraciones y monumentos nacionales; la mención de algunas cofradías. En cambio suprimió algunas oraciones y devociones más propias de un devocionario.

Tal vez el acierto mayor de esta edición ha sido el haber añadido al final el texto íntegro de la carta encíclica *Haurietes Aquas,* de Pío XII, en la que

nos aclara muchos conceptos erróneos sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús y nos exhorta a una práctica más pura y más extendida.—M. Q.

CAPRILE, GIOVANNI, *Vocazione cristiana.*—Edizioni di Spiritualità. Via dei Macci, 17 rosso (Firenze, 1957) p. 156, cms. 20 × 15.

— *Conosci te stesso.*—Edizioni di Spiritualità (Firenze, 1955) p. 111 cms. 18 × 10.

Al tomar en las manos el primero de estos dos libros, afluye instintivamente al pensamiento la idea y el desarrollo de la obra. El autor nos presentará en magníficas pinceladas la dignidad del cristiano, la grandeza de su vocación, el deber de responder a ella con el fiel cumplimiento de los mandamientos divinos, a fin de conseguir la meta de la misma, la salvación de su alma. Pero ya desde las primeras líneas se percata el lector de la trascendencia del argumento y del desarrollo que tendrá. Efectivamente el autor, penetrando en el meollo del cristianismo, nos presenta esta vocación no ya como un simple llamamiento a la verdadera fe y a la salvación del alma, sino como una divina invitación a vivir íntegramente todo el ideal de Cristo: «He de ser bautizado por un bautismo de sangre y cómo se me estruja el alma mientras esto no llega». Darnos a conocer la altísima misión que tiene el cristiano de incorporarse vivamente con Cristo, participar de su vida y de los fines de su vida, ser Hostia con El, para glorificar al Padre de la manera más perfecta y colaborar a la salvación de las almas del modo más eficaz, he aquí en síntesis el plan que se propone Juan Caprile en su áureo libro *La vocación cristiana.* Pero no se queda en el simple enunciado de la idea, sino que la va desenvolviendo magistralmente en páginas densas de profunda mística y de prudencia sobrenatural.

Junto con la obra que acabamos de enjuiciar nos llega también del mismo autor un pequeño opúsculo con un título sumamente sugestivo: *Conosci te stesso* —Conócete a ti mismo—. En 105 páginas nos da la sólida doctrina y las indicaciones más oportunas para el conocimiento y la práctica del examen de conciencia, así general que particular. Para intuir la importancia del argumento y su desarrollo bastará citar las siguientes palabras del autor en la página 25: «Hay que considerar el examen de conciencia no tanto como el remedio para enmendarse de todos los defectos cuanto más bien como el medio para mantener en el corazón el amor de Dios, enraizarlo siempre más profundamente y acrecentarlo cada día, impidiendo que los pecados y los defectos lo debiliten y lo destruyan. Como se echa de ver, esto exige por consiguiente, la enmienda de los propios defectos a la cual se debe atender con todas las fuerzas».

También en este librito hallarán las almas piadosas páginas llenas de la más sólida espiritualidad.—JOAQUÍN TAPIES, S. I.

LALLEMANT, LOUIS, S. J., *La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jesus.* Introduction et notes par François Courel, S. J. (Collection Christus, 3 *Textes*).—Desclée de Brouwer, ed., 22 quai au Bois (Bruges, 1959) p. 411, cms. 13 × 20.

Después de publicar el diario Espiritual y las Cartas de San Ignacio de Loyola, en esta tercera obra perteneciente a la misma colección Christus, nos

dan los Padres de la Compañía de Jesús en Francia, la *Doctrine Spirituelle,* del P. Louis de Lallemant. De los siete principios en que se divide el tratado: el fin de la santificación, concepto verdadero de la perfección, pureza de corazón, docilidad al Espíritu Santo, recogimiento y vida interior, unión con Nuestro Señor Jesucristo, orden y fases o etapas de la vida espiritual; los dos más admirables son aquellos que dedica a la pureza del alma y fidelidad a las gracias del Señor, haciendo un estudio —lo mejor del libro— sobre los dones del Espíritu Santo.

Autores posteriores en numerosas publicaciones, al estudiar este asunto, no hacen sino repetir, copiando, conceptos e ideas del P. Lallemant. En su conjunto es un tratado de espiritualidad sumamente atractivo y recomendable a maestros de novicios, padres espirituales en las Casas religiosas o seminarios diocesanos y, en general, para todo sacerdote que dirija almas y quiera poseer una formación adecuada a su ministerio. En él encontrará luz abundante sobre los caminos de Dios, criterios seguros, penetración sutil en ese mundo tan misterioso y difícil del interior de las conciencias, dulzura de alma y amor a Jesucristo de que está envuelto todo el sistema.

Nos satisface la introducción del P. Courel con las notas breves y acertadas que va intercalando a través de todo el libro, sobre todo las referentes a la discrección de espíritus. Nos hubiera agradado que hubiese estudiado con mayor detención la armonía y puntos diferenciales entre San Ignacio y el P. Lallemant. La impresión de Desclée, muy esmerada.—SANTOS RIDRUEJO, S. J.

LALLEMANT, LUIS, S. J., *Doctrina espiritual.* Trad. y prólogo de Tirso Arellano, S. J. (Col. «Spiritus»).—Edic. Desclée de Brouwer (Bilbao, 1960) p. 328, cms. 12 × 19.

La misma editorial Desclée de Brouwer, en su representación española de Bilbao, nos presenta la traducción castellana de la *Doctrina espiritual* del P. Lallemant, muy bien hecha por el P. Tirso Arellano, quien se ha valido de la edición del texto primitivo revisado y anotado por el P. Pottier, S. J. y editado en París en 1924, y aun traduce algunas de las abundantes notas con que dicho Padre salpica su obra. Nos parece muy acertado dicho prólogo del P. Arellano, en el que sólo lamentamos alguna errata, precisamente en la fecha del nacimiento del P. Lallemant.—M. Q.

PÍO XII, *La voz del Papa, Encíclica «Haurietis Aquas» sobre el culto y devoción al Corazón de Jesús (15 de mayo de 1956).* Trad. literal y comentario de JOSÉ CALVERAS, S. I.—Edit. Balmes Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1958) p. 222, cms. 12 × 17.

Dos partes bien caracterizadas comprende este opúsculo, además de la advertencia preliminar explicativa: la primera es la traducción castellana lo más fiel posible de la encíclica de Pío XII *Haurietis Aquas,* sobre el culto y devoción al Corazón de Jesús de 15 de mayo de 1956; traducción a la cual precede un esquema ideológico de la misma, para mejor abarcar de un golpe de vista su contenido. Sigue al esquema la versión nueva hecha ahora por el P. Calveras. La substancia de cada apartado o párrafo se indica a través de la traducción con títulos interpuestos, una numeración en paréntesis señala

las páginas del texto latino en la publicación ofical del *Acta Apostolicae Sedis*, t. 48 (1956), pp. 309-353.

Sigue la segunda parte con el comentario, en el cual el P. Calveras ha hecho una refundición de sus artículos aparecidos en las revistas «Manresa» y «Estudios Eclesiásticos».

Al comentario, por vía de apéndice, añade el P. Calveras un resumen de las controversias recientes sobre el culto y devoción al Corazón de Jesús. Con ello el autor divulga la ponencia que presentó en Valladolid (abril, 1957) en la «I Semana Teológica sobre los Sagrados Corazones». Termina el libro con un índice analítico sistemático y otro general del libro.—M. Q.

GALTER, ALBERTO, *El nuevo Papa Juan XXIII*. Trad. del manuscrito italiano por Felipe Ximénez de Sandoval.—Ed. Studium (Madrid, 1958) p. 230, 13 × 19,5.

Es esta una biografía salida de la pluma de un gran conocedor de la persona y obra del Papa Roncalli, que figura en la secretaría del Estado del Vaticano. De este pontificado nada puede decir aún, si no es trazarnos la figura de Juan XXIII, con su carácter popular y optimista, sus estudios y cultura y la gran actividad que muestra en su vida privada y pública.

En cambio se extiende en los datos de su vida anterior al pontificado. Un Papa de facetas muy diversas del anterior, pero que ha dado nuevo impulso de vida a la Iglesia, remozándola con la creación pronta de nuevos cardenales, dando más actuación a las congregaciones Romanas, y proyectando la empresa de un Sínodo romano y un Concilio ecuménico, en que algunas veces pensaron los Papas anteriores, sin poderlo realizar por las adversas circunstancias del ambiente. Ojalá se puedan realizar todos sus grandiosos ideales.

Lástima de las erratas en textos latinos de las páginas 154 y 213.—M. QUERA, S. I.

CORREDOR GARCÍA, ANTONIO, O. F. M., *Lucía de Fátima dice...*—Ed. Studium (Madrid, 1958) p. 65, cms. 10,5 × 18,5.

Contiene este libro una serie de reportajes de la vidente de Fátima, Lucía, la cual, con autorización de la Santa Sede pasó del Instituto de Hermanas de Santa Dorotea a la Orden del Carmen Descalzo, y reside en el convento de Coimbra, con el nombre de Sor María del Corazón Inmaculado. No es que se dedique a enviar reportajes, pues su traslado al Carmen Descalzo obedeció al deseo de evitar visitas y preguntas curiosas. Pero obligada por las circunstancias y dirigida siempre por la obediencia, se ha visto forzada a escribir o hablar de sus apariciones. Lo que más intriga a todos es este secreto que consta en manos del Obispo de Leiría, en carta escrita por Lucía; sobre sellado, que decía no se abriría antes de 1960. Parece como que la salvación del mundo la haya puesto Dios en el Inmaculado Corazón de María. Al final quiere dar su opinión el autor y nos endilga una serie de apariciones, poco divulgadas, todas ellas escalofriantes, que se dieron a conocer durante el siglo XIX. Creemos que, más que aterrorizarnos, hemos de procurar cada uno corregir lo que haya de malo en nuestra conducta, dejando a Dios la disposición de los sucesos que tenga reservados para el fin del mundo que nadie puede saber cuando será.—M. Q.

AUGUSTINUS, *Enchiridion de fide, spe et caritate, Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe.* Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, herausgegeben v. Joseph Barbel (Testimonia, Schriften der altchristlichen Zeit, in Verbindung mit Th. Klauser, hrsg. v. E. Stommel (+) u. A. Stuiber, I)-Patmos-Verlag (Düsseldorf, 1960) p. 256.

A diferencia de otras colecciones alemanas de este género que se reducen a ofrecer la traducción de antiguos textos cristianos, precedidos de una Introducción, los Editores de *Testimonia,* además del texto original (cuando se trata de obras griegas o latinas) y de la versión alemana, presentan un comentario seguido, más los Excursus, que se juzguen oportunos. Como se ve, la idea es excelente, sobre todo, cuando se publican ciertos escritos que por el lenguaje o por el contenido resultan difíciles de entender y más para el lector moderno.

La ejecución del proyecto empieza con buenos augurios. Así lo deja entrever el n.º 1.º de la Serie, tanto por razón de la materia, el interesante opúsculo agustiniano, llamado *Enchiridion ad Laurentium,* como por el editor, P. Barbel, ya conocido por sus estudios sobre la antigua angelología cristiana (*Christos Angelos,* Teophaneia, III) y sus recensiones patrísticas en «Theologische Revue». La Introducción toca los puntos más esenciales en esta clase de obras. El texto latino del opúsculo se ofrece según la edición de los Maurinos, corregidas algunas erratas y añadiendo en notas algunas lecturas de los mismos y de Krabinger. La versión alemana procura aproximarse lo más posible al texto de Agustín. Nos parece fiel, aunque no servilmente literal, para no menoscabar la pureza y corrección de la lengua moderna. A veces largos párrafos del Santo se seccionan en la versión, con lo cual, si bien pierde algo la fuerza del estilo, se gana en claridad de ideas o al menos se alivia la lectura seguida. Ciertos matices que se esfuman en el alemán son de menor importancia v. gr. al traducir *rimari* por *erforschen* (n.º 9); en el n.º 72: 'quae utili misericordia fiunt' se traduce: 'was aus verdienstlicher Barmherzigkeit geschieht' (convendría mantener el matiz de *utilidad,* pues no se inculca el mérito precisamente). Las notas son en su brevedad atinadas y eruditas y las citas bibliográficas, al día. Pero lo que más avalora la edición son, como era de esperar, los *excursus.* Merecen especial mención los siguientes: (44), sobre el pecado original, pp. 204-209; (54), evolución en el pensamiento de Agustín acerca de la necesidad de la gracia, pp. 209-215; (60), estrecha connexión de cristología y mariología en la carta del Santo a Volusiano, como complemento del Enchiridion, n.º 35; cf. pp. 216-223.

La presentación externa del libro hace de éste un elegante y cómo instrumento de divulgación patrística. Sólo nos resta felicitar al P. Barbel y desear a los futuros editores de la Colección sucesivas producciones tan excelentes como ésta.—A. SEGOVIA, S. I.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CAFFAREL, HENRI, ..., *Matrimonio. Nuevas perspectivas.*—Editorial Litúrgica Española (Barcelona, 1959) p. 410, cms. 12 × 19.

Este libro recoge, traducidos al español, una selección de artículos, publicados en la revista «L'Anneau d'Or», que sigue siendo el órgano más autorizado y benemérito del movimiento en pro de la espiritualidad matrimonial. Quienes desconozcan aún ese movimiento, podrán adquirir con su lectura un conocimiento suficientemente completo y alentador de los múltiples aspectos (teológico, ascético, práctico...), en que va tomando cuerpo el deseo de realizar y difundir la santidad matrimonial.—M. C.

ABÁRZUZA, ANGEL DE, O. F. M. CAP., *Normas de predicación.*—Imp. «La Acción Social» (Pamplona, 1958) p. 96, cms. 15 × 11, 10 ptas.

Abárzuza es un pueblo de Navarra, único en el mundo, que sepamos, donde una tercera parte y algo más de sus hijos son sacerdotes o religiosos. Ya esto es decir que será tierra de predicadores y podemos decir que de buenos predicadores. En todo caso, Fray Angel, fiel a las tradiciones de su tierra y de su Orden se muestra maestro de predicadores apostólicos en las «Normas» que les propone. Con simpático desenfado y con espontánea sinceridad, pasa revista a la vida espiritual en el predicador, a su preparación remota, a la composición de todo el sermón, a que se predique como se compuso, a la buena pronunciación, a que no se vocifere, a los ejemplos, a la sencillez, a la brevedad, a la enmienda de los defectos, al contenido y a la modernidad. Repaso fácil y provechoso de los tratados de elocuencia sagrada, fundado en la experiencia y en un apostólico contacto con la realidad.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

AGUSTÍN, SAN, *La Ciudad de Dios.* Edic. preparada por JOSÉ MORÁN, O. S. A.—B. A. C. (Madrid, 1958) p. XII-1730, 130 ptas.

En un volumen doble de la B. A. C., XVI y XVII de las *obras* de San Agustín, se contiene la versión de «La Ciudad de Dios» pacientemente elaborada por Fray José Morán O. S. A. y acompañada del texto original publicado por Migne. Ello sólo sería ya muy estimable, pues no andamos sobrados de buenas traducciones de la obra maestra agustiniana, ni dejan de escasear cada vez más los ejemplares de la Patrología de Migne en las bibliotecas corrientes. Pero hay que decir que la introducción general es un pórtico digno, en cuanto cabe, del palacio al que somos introducidos. «La Ciudad de Dios» es estudiada en su estructura interna y presentada como apología de la religión cristiana, como enciclopedia de la cultura antigua y como hermenéutica de la historia. Sigue un cotejo de la «Ciudad» con las «Confesiones» y termina con una justificación del criterio seguido en la fijación del texto y su versión. Tanto el P. Morán como la B. A. C. han merecido bien de la religión y de las letras.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

JAEGHER, PAUL DE, S. J., *El Señor es mi alegría.* Trad. de Luis Ramírez, S. I.—El Mensajero (Bilbao, 1959) p. 244, cms. 11 × 17.

No se suele hablar de las alegrías de la virtud. Se insiste más en el sacrificio que ella exige. Es útil sin embargo reflexionar sobre esta otra faceta, la de los goces divinos que ella produce. De Cristo Nuestro Señor, dice San Pablo (Hebr 12,3) que «Proposito sibi gaudio, sustinuit crucem confusione

contempta», se animó a llevar la cruz, pensando en las alegrías de su resurección. ¡Cuándo más necesitamos nosotros de esos divinos estímulos!

El Padre Jaegher, S. J. en este su libro, nos confirma en esta doctrina tradicional. Sin olvidarse que la abnegación total de sí mismo es el camino más seguro para llegar a la vida de unión perfecta con Dios, se fija en las alegrías que de ella dimanan. En esto imita a San Ignacio en sus Ejercicios; en ellos, después de las meditaciones de la Sagrada Pasión, propone al ejercitante las de la Resurección. Fray Luis de Granada, en su célebre «Guía de pecadores» habla largamente de los diversos premios y goces que se dan a la práctica de la virtud.

El libro está orientado principalmente a los que van ya avanzando por los caminos de la vida de unión con Dios. No es el libro para leerse de corrida. Más bien es un libro de meditación. En sus 32 capítulos nos va describiendo los goces que brotan del amor de Dios, de Jesús, de María y los demás Santos. Por último, de las alegrías de las virtudes.

No pretende su autor agotar la materia. Aspira a exponernos lo más sustancial.

Creo sinceramente que su lectura producirá muy buenos frutos de aliento y estímulo para entrar decididamente en la práctica de la vida interior.

El mundo actual, tan pegado a los deleites que ofrecen los adelantos de la civilización, aprenderá esta gran lección: sólo en el amor de Dios se encuentra el verdadero goce, alegría y felicidad.—GREGORIO CALAVIA, S. J.

BARON, ROGER, *Regards Catholiques sur L'Inde*.—Editions Desclée et Cie. (Tournai, 1959) p. 70, cms. 18 × 10.

Hace veinte años que un sacerdote filósofo, Julio Monchanin, daba un adiós a su patria francesa para irse a estudiar sobre el terreno la filosofía y el espíritu hindúes. Once años de apostolado y de estudio le llevaron a la conclusión de que el mejor medio de hacer penetrar el cristianismo en la India era el monacato y a la decisión de fundar un monasterio cristiano de aspecto indio. Le secundó en todo ello el benedictino de Kergonan, Dom H. Le Saux. Hoy el proyecto es ya una realidad y no lejos de Trichinopoly, en el sur de la India se levanta un asceterio en que se lleva al cabo una de las tentativas más admirables de adaptación apostólica. Roger Baron la cuenta brevemente para extenderse algo más en su espíritu.

La irradiación apostólica de la nueva empresa debe hacerse por contactos en cuatro aspectos: la simpatía, el pensamiento, la vida, la liturgia y arte sagrado. Páginas condensadas de profundidad admirable. Estudio breve y profundo del alma india que muchas veces trae a la memoria del lector español el «Sólo Dios basta» de Santa Teresa y el «Sólo more en este Monte la gracia y gloria de Dios» de San Juan de la Cruz.—FRANCISCO SEGURA, S. J.

SPIAZZI, O. P., RAIMONDO, *Contribui Tomistici alla Politica. (Quaderni del clero a cura del centro di orientamento pastorali,* n. 20).—Presbyterium (Roma, 1959) p. 115, cms. 20 × 12.

Cuando Pío XII escribía al Cardenal Cerejeira que «es un deber de caridad social el preocuparse y aun participar en la vida política», no hacía sino formular una vez más el pensamiento cristiano sobre la materia. Hubiera podido aducir sin extorsión alguna la autoridad de todos los Escolásticos y muy en particular la de Santo Tomás. Este desarrolló como quien era los principios de derecho natural formulados ya por Aristóteles. El P. Spiazzi lo prueba copiosamente. Cuatro enjundiosos capítulos tratan con profundidad de la política según el Angélico, la democracia, la democracia y el orden moral, y la comunidad. Llega el P. Spiazzi a la conclusión de que puede afirmarse la presencia en el Doctor Aquinate, por lo menos en el estado de intuición confusa o de concepción general, de la teoría de un gobierno expreso

del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. De esta manera, la fórmula tomística coincidiría con la conocida fórmula lincolniana. Las conclusiones del P. Spiazzi son bien fundadas y razonadas y muestran cuán merecidamente llamamos «perenne» a la Filosofía de la Escuela. Claro está que el sabio P. Spiazzi no ha querido darnos más que lo que el título indica y en una dirección a que no es ajena la situación política de su tiempo y de su patria.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

MACIÁ PONS, TRINO DR., *Lourdes visto por un médico.*—Revista Cristiandad. (Barcelona, 1959) p. 118, cms. 19 × 13.

VILA, JOSÉ, C. M. F. *Temas de meditación y súplica en el rezo del rosario.*—Ed. Coculsa, S. A. (Madrid, 1958) p. 111, cms. 17 × 12.

«*Quaderni del clero*» *a cura del centro di orientamento pastorali,* n. 19.—Presbyterium (Roma, 1959) p. 135, cms. 19 × 12.

Entre la copiosa producción bibliográfica del Centenario de Lourdes, las traducciones han sido la regla y los libros originales la excepción. Por esta razón, entre otras, será bienvenida la obra del conocido médico barcelonés. Quienquiera haya peregrinado a Lourdes gozará al revivir aquellas horas de fe y pasará ávidamente esas páginas donde la competencia del médico, el amor a los enfermos y la devoción a la Virgen de Massabielle se respiran y contagian. Un prólogo del P. José Murall presentan al A. y situan mejor al lector.

No sólo libros nos aportó el referido Centenario. Las populares devociones del Rosario y del Angelus han quedado ampliamente revalorizadas. Ejemplos de ello son, por ejemplo, los temas o puntos de meditación que propone con brevedad, desde las Antillas, el P. Vila. Medio centenar de esquemas útiles para uso personal o de quien haya de dirigir el rezo colectivo de la popular devoción en un colegio o capilla. El Angelus por su parte han inspirado al P. Petazzi O. P., director de «Presbyterium», un número especial, verdadera enciclopendia del Ave María, no sólo por lo que dice, sino por la copiosa bibliografía que incluye. Sabido es que tanto Pío XII como Juan XXIII nos han encomiado con su palabra y su ejemplo la vuelta a la práctica del Angelus. A cumplir las augustas consignas y a difundirlas nos ayudará el esfuerzo de los «Quaderni del Clero».—FRANCISCO SEGURA, S.I.

HEENAN., JOHN C., ARZ, *El Párroco y su pueblo.*—Editorial Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1958) p. 300, cms. 19 × 12.

SÁNCHEZ ALISEDA, CASIMIRO, *Pastoral Litúrgica de la Misa.*—Ed. Euramérica. (Madrid, 1958) p. 166, cms. 18 × 11.

«*Quaderni del clero*» *a cura del centro di orientamento pastorali,* n. 18 *Pío XII.*—Presbyterium, Via Giustiniani, 15 (Roma, 1959) p. 171, cms. 12 × 19.

El señor Arzobispo de Liverpool nos ofrece un manual de teología pastoral que será muy bien recibido por sus destinatarios. En veintidós capítulos densos y ceñidos va repasando todas las obligaciones del clero parroquial. El estilo es sobrio, pero expresivo y no desprovisto de cierta dosis de ironía y buen humor. Escrito para sacerdotes de idiosincrasia tan distinta de la nuestra, no es infrecuente hallar en este libro alguna afirmación o postura poco avenida con lo que vige entre nosotros. Pero su traductor, el P. Basilio Díaz, Bendictino de Samos, con oportunas notas ayuda al lector a mejor situarse para su inteligencia. El capítulo que menos hace a nuestro caso parece ser el dedicado a las instituciones de asistencias públicas. En cambio el dedicado a la caonfesión se leerá con mucho provecho y denota enseguida que el autor habla después de mucha experiencia personal del ministerio.

En el núm. 45 de la colección «Mundo Mejor», don Casimiro Sánchez presenta su libro sobre un importante aspecto: la pastoral litúrgica de la Misa. Superada, según él, en nuestro movimiento litúrgico la fase rubricista en que bastaba la ejecución fiel de las ceremonias, sin buscar más, y dejada atrás la historicista en que se estudiaba la Misa desde el ángulo histórico mirando demasiado hacia atrás, hoy estamos en la fase pastoral. El autor conoce y aprovecha largamente la bibliografía francesa sobre la materia y se le nota su influencia. Por ejemplo cuando dice que «tal vez deba ser revisado el concepto sentimental y triste de la eucaristía. Nuestra religión no mira melancolicamente un muerto...» Si se refiere al concepto español ¿qué pueblo celebra más jubilosamente que el nuestro las solemnidades eucarísticas? Y si se refiere al concepto de la Iglesia universal, nos parece mucho decir. Pero es de alabar el espíritu e intento del libro.

La revista «Quaderni del Clero» ha publicado un extraordinario, dedicado a estudiar y encontrar la gigantesca figura del último Pontífice fallecido. Distintos aspectos y distintas firmas hacen interesante la lectura de ese trabajo, merecido homenaje y avance tal vez de trabajos biográficos más profundos y extensos.— FRANCISCO SEGURA, S. I.

PARSCH, PÍO, *Sigamos la Santa Misa.* 6.ª ed.—Ed. Luis Gili, Córcega, 415 (Barcelona, 1958) p. 140, cms. 12 × 17, 15 ptas.

BERNADOT, P. M. V., O. P., *De la Eucaristía a la Trinidad.*—Luis Gili (Barcelona, 1958) p. 158, cms. 9 × 13, 13 ptas.

ZAFFONATO, JOSÉ OBP., *La edad más hermosa,* 2.ª ed.—Ed. Luis Gili (Barcelona, 1958) p. 380, cms. 9 × 13, 28 ptas.

— *Ven y sígueme,* 3.ª ed.—Ed. Luis Gili (Barcelona, 1958) p. 310, cms. 9 × 13, 28 ptas.

ALEGRE, TERESITA, *Vitaminas espirituales,* 2.ª ed.—Ed. Luis Gili (Barcelona, 1958) p. 192.

La conocida Editorial barcelonesa de Luis Gili, conservando la antigua razón social ha cambiado de propietario. El cambio coincide con una nueva fase de su meritoria actividad, de que hemos de congratularnos. Aunque las obras que tenemos a la vista son todas reimpresiones, no es menos de alabar el cuidado en tener al día obras de tanta aceptación. Las obritas clásicas de Parsch y de Bernadot alcanzan ya su sexta edición. «Ven y sígueme», la tercera. Los otros dos tomos han llegado a la segunda. Indicio de la aceptación que tienen en público de buen paladar y a la vez del criterio exigente que preside la confección del Catálogo de la benemérita entidad.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

OSÉS, SATURNINO, S. I., *Sed perfectos,* 3.ª ed.—Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1959) p. 542, cms. 12 × 17.

Idea oportuna la que tuvo el ya difunto Padre Saturnino Osés en la composición de este libro, al que tituló «Sed Perfectos». El afamado libro del Padre Rodríguez fue escrito para servir de alimento espiritual a los religiosos de la Compañía de Jesús. Era, pues natural que en él se tratasen las cuestiones de los votos religiosos y otros puntos de vida espiritual que no se refieren tanto a los que se han de santificar en medio del mundo.

Ahora el Padre Osés coge el libro del Padre Alonso Rodríguez, y, quitando esos tratados porpios para religiosos, lo acomoda a los seglares del siglo XX.

No abundan, por cierto, libros espirituales que encaminen al seglar en su ascensión a la unión con Dios. El Padre Osés, se lo ofrese en este libro. Ha abreviado mucho el del Padre Rodríguez, le ha limpiado de ciertas le-

yendas de los monjes antiguos, que ahora a nadie convencen, a no ser por vía de parábolas. Los epígrafes con que en esta tercera edición, en letra más visible, se ponen al frente de los diversos apartados, le hace más sugestivo y legible.

La labor literaria del Padre Osés se ha reducido a cercenar, y ordenar. Sus frases y períodos están tomados ordinariamente a la letra.

Tiene esto su mérito; pero lo fuera mucho mayor, que se hubiera puesto a hacer suya la obra del Ejercicio de Perfección, y en propio estilo lo hubiese entregado a los seglares, que abundan, ansiosos de toda perfección cristiana. Esperemos que alguno se anime a ello. Se hará un libro de mayor utilidad. Mientras llega ese día, acudan los seglares a instruirse en las vías del espíritu en este libro que nos ofrece la Editorial de El Mensajero.—GREGORIO CALAVIA, S. J.

IRAOLAGOITIA, PEDRO MARÍA, S. I., *Meditaciones para los que no meditan.*—Ed. El Mensajero del C. de Jesús (Bilbao, 1959) p. 254, cms. 17 × 12.

LUCAS, FRANCISCO JAVIER, S. I., *Diálogos con Cristo.*—El Mensajero (Bilbao, 1959) p. 307, cms. 17 × 11.

La popularísima revista bilbaína prolonga y amplía su irradiación apostólica con la publicación incesante de libros siempre oportunos y de sumo interés. Los de los PP. Iraolagoitia y Lucas son colecciones de artículos publicados en el *Mensajero.* Los primeros son comentarios a las festividades del año. Se sitúan decididamente dentro de la línea de la autocrítica. En ocasiones nos parecen algo despiadados, teniendo en cuenta sobre todo, la índole de los lectores corrientes del órgano del A. de la O. Acaso en libro aparte vayan a dar en manos de lectores más del tipo que el autor parece tener a la vista. El P. Lucas colecciona en sus «Diálogos» una serie de temas ascéticos en torno a virtudes y defectos de la gente de nuestro tiempo, que invitan a pensar y rectificar. Ambos libros suministran materia para exámenes prácticos, individuales o colectivos y se recomiendan sin reserva.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

BARTHAS, C., *Fátima y los destinos del mundo.*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1958) p. 164, cms. 12 ×17.

Puede decirse que el movimiento mariano popular tiene en nuestros días su doble eje en Lourdes y Fátima. Una abundante literatura de desigual valor ilustra al pueblo cristiano sobre ambos temas y es digna de nuestra recomendación. El Canónigo Barthas conoce profundamente cuanto al «mensaje de Fátima» se refiere. En poco volumen ha sabido condensar para su divulgación lo que Fátima ha hecho en favor de Portugal, lo que Fátima prepara para el mundo y cuantos documentos pueden ser de interés en la materia. Mucho es cuanto en castellano se ha publicado acerca del tema, pero nos parece que no se había dicho tanto en tan pocas páginas. Los que ya conocen el tema, agradecerán al autor su concisión y tendrán un buen resumen. Los que quieran iniciarse en el asunto, no podrán encontrar libro mejor.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ORBE, ANTONIO, S. I. *Dios habla en el Silencio.*—Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1959) p. 305, cms. 16 × 11.

Los sacerdotes y religiosos, y en general todas las personas de piedad y cultura, agradecerán al P. Orbe la publicación de su libro: *Dios habla en el Silencio.*

Para tiempos como los nuestros de nerviosismo y de prisas nos ayudará a vivir despacio, a pensar y amar las realidades espirituales.

Los 14 capítulos de este libro no son para leer unicamete, son para meditar; con frecuencia nos encontramos en ellos con novedades mayores de las que promete el título.

La publicación del libro era idea del P. Zameza; tenía recogido mucho material de S. Agustín. La muerte le impidió realizar esta ilusión: escribir sobre el silencio interior como condición para tener unión sincera con Cristo.

El P. Orbe ha recogido, con afecto y simpatía, la idea del P. Zameza; se ha servido del material agustiniano del P. Zemeza, material que ha enriquecido con fichas nuevas no sólo de S. Agustín sino también de otros autores.

Las citas de S. Agustín, aunque algo largas en alguna ocasión, están dadas íntegramente y en latín pues es de los autores casi imposible de traducir.—P. P., S. I.

GRANERO, JESÚS M.ª, S. I., *Oración Evangélica.*—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1959) p. 1410, cms. 17 × 11 + 3 láms.

Es un libro precioso de oración y meditación este que nos ofrece el P. Granero.

Precioso: ya que la materia es el Evangelio, con el orden cronológico tal como lo propone el exegeta P. Juan Leal, S. I.

De oración: pues en cada número nos ofrece el autor un tema de conversación con el Señor.

De meditación: porque la lectura de estas páginas tan sugerentes exige pausas para escuchar lo que el Señor quiere decirnos y poner en nuestro corazón; y esto es meditar.

El libro *Oración Evangélica* prestará un gran servicio a las personas que notan dificultad en dialorgar con Cristo; tienen esas personas en estas páginas un arranque para un diálogo íntimo con Nuestro Señor. La materia es muy abundante, jugosa, llena de unión.

Al comienzo de los capítulos, 359, en total, está el texto evangélico concordado. Y de este texto se eligen los versículos más aptos y fecundos en aplicaciones espirituales.

Los índices: litúrgico, de materias, sistemático, facilitan mucho el manejo de estas páginas.—P. P., S. I.

CALVERAS, JOSÉ, S. J., *Ejercicios, Directorio y Documentos de San Ignacio. Glosa y vocabulario de los Ejercicios.*—Edit. Balmes (Barcelona, 1958) p. 519, cms. 10 × 15.

Es la 2.ª edición de este obra, tan preciosa, realizada por este Maestro de los Ejercicios Ignacianos en España que es el P. José Calveras. La edición, se distingue, como la anterior, por su aspecto práctico, de claridad, de sobria elucidación de problemas, en torno a la interpretación del texto o del contenido de los Santos Ejercicios. Abre el libro una introducción en la que se tocan diversos puntos, entre ellos, el interesante y necesario del lenguaje de San Ignacio, que ayudará a la mejor comprensión del pensamiento ignaciano. Cierra el libro un índice analítico muy detallado.—S. S.

CARRAU, LAURENT, S. J., *Memento del educador de almas.*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1959) p. 142, cms. 16,5 × 24.

En una carta-prólogo, del Sr. Obispo de Montauban, se da cuenta uno, de manera algo sucinta, de la persona del autor —director de la Casa de Ejercicios de Bastiolle— y de la sustancia del libro. No grande, ciertamente, pero denso y clarísimo en su contenido. Tan denso y resumido que el autor cree oportuno poner al frente de él una advertencia en la que se avisa de que el libro —en algunos casos— debe ser estudiado «bajo la dirección de

un guía experimentado». Los temas no pueden ser más acuciantes y útiles para el director de almas. Véanse algunos: Fundamentos de la vida espiritual; Vocación personal; Elementos de caracterología y pedagogía (en donde podía haber sentado la clasificación de Kretschmer o cualquiera otra más reciente, pero —con acierto desde el punto de vista de la sencillez y de lo práctico— se ciñe a la conocida de Heymanns); método práctico de diagnóstico y educación; Formación de la personalidad; Elementos de psicoterapia. La tercera parte trata de los esquemas espirituales para las diversas edades. Especialmente este apartado es interesante para todo director de conciencia. El libro se cierra con una bibliografía muy sucinta —excesivamente— en la que faltan algunos títulos de autores extranjeros (traducidos ya al español) y de autores españoles, vgr. del P. César Vaca, de la Colección Patmos, de Razón y Fe... Muy bien venido este libro que no debería faltar en ninguna biblioteca sacerdotal.—S. S.

AGUSTÍN, SAN, *Obras*. Edición bilingüe. T. XVIII (último). Edic. preparada por BALBINO MARTÍN PÉREZ, O. S. A. Indice general de los dieciocho volúmenes, por José Luis Gutiérrez García.—B. A. C. (Madrid, 1959) p. 511, cms. 20 × 13, 80 ptas.

Con este tomo se han acabado de publicar las Obras completas de San Agustín. Las buenas cualidades que le adornan son las mismas que hemos notado ya en otros volúmenes. Un verdadero esfuerzo que hemos de agradecer a la B. A. C. y otro éxito más obtenido. Nota característica de este tomo es el índice general de conceptos de los 18 volúmenes. Magníficamente realizado y de una utilidad extraordinaria para poderse acercar con más facilidad a San Agustín.—E. LÓPEZ AZPITARTE, S. J.

SPIAZZI, RAIMONDO, O. P., *Gesú nella sua terra*.—Presbyterium (Roma, 1960) p. 164, cms. 18 × 13.

— *Urbs Jerusalem. Il mistero della Terra Santa*.—Presbyterium (Roma, 1960) p. 129, cms. 18 × 13.

Como fruto de su peregrinación a Tierra Santa, el autor nos ha comunicado en estos dos libritos una descripción histórica y sentida de la patria de Jesús. Una obra de divulgación que ayuda a ponernos más en contacto con el marco histórico de nuestra Redención. Tiene sentido y unción espiritual que la elevan por encima de una mera narración histórica.—E. L. A., S. I.

ANDRÉU, RAMÓN, *María Unica. (Meditaciones Marianas)*.—El Mensajero (Bilbao, 1959) p. 159, cms 12 × 16,5.

Más que «meditaciones marianas» —como reza el subtítulo de este librito—, habría que ver en él un «material de meditaciones» sobre la Santísima Virgen, reunido en doce capítulos.

El estilo es escueto, cortado, sencillo. Los hechos más llenos de significación se exponen sin escenografía, se recuerdan sin alharacas ni sentimentalismo, con una sobriedad clara y precisa, como quien quiere ahorrar tiempo y espacio para poner al lector inmediatamente ante la hondura de la idea.

Esta sencillez de forma puede hacer creer, a primera vista, que el contenido es también pobre y exiguo. Al contrario, es un libro lleno de idea; y da materia de reflexión para muchas horas de intimidad con la Virgen Santísima. Ciertos capítulos resumen, de manera densa y acertada, el contenido espiritual que ofrecen los misterios de la Anunciación, de la Virginidad, de la Maternidad, etc. Otros, de presentación más original —*Ntra. Señora del Buen Ejemplo, María ante la gloria, Ntra. Señora del Silencio*, etc.—

se orientan a hacer valer la eterna ejemplaridad de María. Y cada capítulo se cierra con una corta y bella oración que recoge el fruto de lo meditado.

Trece ilustraciones marianas, de los más variados estilos, decoran esta útil obrita.—J. P.

VACA, CÉSAR, O. S. A., *Haz meditación*, 3.ª edición, *Carne y espíritu*, (Colec. «Llamada de Dios»)—Edit. Religión y Cultura (Madrid, 1958-1959) p. 292 y 359, cms. 17 × 12.

El eminente agustino P. César Vaca, está colaborando muy eficazmente en la acertada colección de espiritualidad que lanza desde hace unos años la Orden de San Agustín.

El primero de estos dos libros, es un pequeño manual de iniciación a la oración mental. Precede un breve estudio de los sistemas clásicos de orar, y luego una serie de Meditaciones breves, densas, tal vez demasiado logicistas y secas, pero llenas de preciosa doctrina.

En *Carne y espíritu*, se revela toda la personalidad del autor, su gran penetración sicológica, sus hábitos mentales y su perfecto conocimiento del hombre y de la vida. Es un jugoso tratado, claro, valiente y serísimo, sobre los principales conflictos en la vida humano-cristiana: lo natural y lo sobrenatural; el cuerpo y el alma; el egoísmo y la generosidad.

Su lectura puede orientar grandemente las conciencias, mayormente en puntos de castidad, con tal de que tengan cierta preparación y auténtico deseo de vivir más plenamente su compromiso de hijos de Dios.—M. B.

SOBREROCA, LUIS ANTONIO, S. J., *Inquietudes y Realidades. Ensayos sociales*.—Edit. El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1959) p. 150, cms. 11 × 16.

Bajo una portada atractiva: letras en amarillo sobre fondo de manchas negras, roja y gris y con un estilo muy sencillo y comunicativo se nos ofrecen 45 ensayos sociales. Se abordan temas de tanta actualidad y tan interesantes como: Trabajo, Dolor, Ricos, Pobres, Sacerdotes, Comunismo, Salario, Familia,... Creemos que este pequeño libro, casi un folleto, conseguirá lo que pretende: sembrar inquietudes en nuestra sociedad, quizás demasiado tranquila; pero sobre todo despertar realidades que es el argumento más convincente para la solución del llamado problema social.—F. DARDICHON, S. J.

ZAMEZA, JOSÉ, S. I., *Una Virgen apóstol según las exigencias de nuestra época. Vida y espíritu de la M. Margarita M.ª López de Maturana, fundadora del Instituto de las Mercedarias Misioneras de Bérriz*, 2.ª ed.—Ed. Angeles de las Misiones (Bérriz [Vizcaya], 1959) p. 400 con grab., cms. 14 × 20.

Revisada y un poco reducida sale esta segunda edición de la biografía de un alma noble, intrépida, apostólica. Es la historia de Pilar López de Maturana, la que se llamará en religión Madre Margarita María, fundadora del Instituto de Mercedarias Misioneras de Bérriz. A los bellos datos, sobre su vida de afanes, viajes y sufrimientos se añade una buena selección de textos muy valiosos salidos de la ágil pluma de esta escritora llena de unción y hondura espiritual. El conjunto deja la impresión de haberse puesto en contacto con un alma de gran temple.—M. B.

MISIONERAS CLARETIANAS, *Sonríe siempre: Vida de María Teresita Albarracín, R. M. I.*—Misioneras del Corazón de Jesús (Granada, 1959) p. 216, cms. 12 × 16,5

Uno de esos esbozos de biografía sencillos, sin pretensiones, llenos de color, simpatía y verdad La historia de una chica rubia, graciosa que a los 15 años lo deja todo para ingresar en el Noviciado de las RR. de María

Inmaculada, y a los 19 le pide el Señor el otro sacrificio, el de su vida joven, que ella le concede, amable y sonriente como siempre.—M. B.

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR. *La Iglesia ante el Cine.*—Revista internacional del cine, San Quintín, 1, Apart. 20.030 (Madrid, 1958) p. 207, cms. 11 × 15.

El Centro Español de Estudios Cinematográficos, en su benemérita labor se lanza a un nuevo esfuerzo, con su colección ABC del Cine, cuyo primer volumen ha sido este interesante documental, en donde, con grandísimo acierto y oportunidad se recogen todos los Documentos Pontificios sobre la Cinematografía, desde las primeras advertencias de S. Pío X, ya en 1912 hasta algunas de las ideas de S. S. Juan XXIII, pasando por la riquísima serie de documentos de Pío XI y Pío XII.

Un prólogo muy sensato y objetivo hace ver la atención y presencia de la Iglesia, desde el principio, en el desarrollo y peripecias del Séptimo Arte.

Los Documentos van anotados con una numeración marginal por párrafos, lo que hace muy útil y práctico el índice analítico. Esta acertada publicación merece toda la simpatía y el interés de los católicos y aún de los profesionales de la Cinematografía.—J. L. MICÓ BUCHÓN, S. J.

SALVANESCHI, NINO. *El rosario de la esperanza.* Trad. de Francisco Aparicio.—Edic. Studium (1958) p. 208, cms. 19,5 × 13,5.

Es un libro que nos detiene en el tráfago de la vida, y nos hace reflexionar en una de las verdades más bellas de nuestra existencia: La esperanza. Es precisamente un ciego que ha sabido desgranar todo el rosario de esperanzas de que es capaz la vida.

Uno queda admirado de la riqueza interior que Salvaneschi, plasma en su libro: la comprensión de sus semejantes, el canto de gozo de la vida; «si quieres ser un cantor de la historia, ciego —le dijo en una ocasión Rabindranath Tagore a Salvaneschi—, contempla a la vida como no la contemplan los demás, y canta lo que tienes dentro de tí».

El autor, estructura su libro mediante tres etapas de la vida: mañana, mediodía y tarde. Finaliza con un canto al poder vital de la esperanza que no muere jamás.

Todo el libro es reflejo de: una contemplación interior, de un profundo conocimiento de la vida humana y de su psicología en todos sus aspectos.

Dos razones mueven al autor a lanzar la cuerda salvadora de la esperanza: la primera, la pone en labios de un personaje de Dostoyewski. «Los hombres de acción, viven de la vida de los demás, pero no suscitan la vida. Solamente los hombres de fe son capaces de suscitar la vida. Los llamados utopistas soñadores, locos, son los verdaderos profetas, los mejores entre los hombres y los verdaderos guías de la humanidad».

Y la segunda razón es la necesidad que siente de dar algo ante el egoísmo humano que solo piensa en recibir. Dice así: «No es la vida la que tiene obligación de ofrecernos alguna cosa en cualquier momento del día, sino somos nosotros los que debemos hallar el modo de darle siempre y en todo momento, algo a la vida».

Su estilo poético a lo Tagore, está ligado por una fuerte trabazón o argumento lógico.—A. G.

ARESTI LIGUORI, ALFONSO, *Homilías de los Evangelios y Epístolas del año.*—Ed. «Buena Prensa», Donceles, 99-A (México, 1957) p. 229, cms. 17 × 23.

Homiliario práctico. Toda la doctrina que contiene, está fundamentada en los Evangelios y Epístolas del año litúrgico.

El libro está dividido en dos partes: La primera, con material evangélico y la segunda, de las cartas de S. Pablo o de los demás apóstoles.

Cada capítulo es un arsenal al que acudir, más que una homilía acabada; tanto por su brevedad como por su densidad de ideas.

Después de deternerse en cada una de ellas en una parte teórica brevemente argumentada, pasa al campo práctico y con frecuencia bajo un doble aspecto: negativo de reprensión, y positivo de ánimo o de esperanza.

No es un homiliario de cabecera, pero sí un libro que puede ser de utilidad para hablar cada domingo de la epístola o evangelio del día.—A. G.

RUCABADO, RAMÓN, *Santa Mónica de la Rambla. Una página inédita de julio 1936, escrita en 1941 y publicada en 1959. Seguida de otras páginas de sangre.*—Edit. Balmes (Barcelona, 1959) p. 180, cms. 12 × 17.

Un libro más que presenta el vandalismo de los rojos en la Barcelona de 1936, esta vez con el estilo vibrante y lleno de unción de Rucabado. Preceden dos prólogos de 1952 y 1959. La primera parte expone la tragedia desarrollada en la Parroquia de Santa Mónica de la Rambla, una de las más populares, que se había terminado no muchos años atrás, y de la cual no quedan sino unos restos vergonzosos, pues no se ha podido levantar de nuevo. Era una barriada de gente humilde, mezclada con la ralea del vicio, con truanes y vividores y también anarquistas, a quienes se debió el atentado criminal. El párroco y su coadjutor fueron asesinados a la puerta de la iglesia, mientras los incendiarios profanaban el edificio y lo reducían todo a pavesas.

Lo demás del libro son artículos aparecidos en diversos tiempos en el *Diario de Barcelona*, en los que resaltan los homenajes de la ciudad, bajo diversas formas, a las víctimas del vandalismo.

Termina el libro con dos apéndices. Uno dedicado a las lápidas colocadas en la capilla del claustro de la Catedral, referentes a los mártires de aquella guerra, y otro que habla de los mártires de la Semana trágica de 1909. Bien merece este opúsculo su divulgación.—M. QUERA, S. I.

Cantoral Gregoriano Popular para las funciones religiosas usuales, 4.ª ed., p. XIV-383. *Vesperal Gregoriano Popular para el canto de vísperas*, p. XII-628.—Editorial Balmes, Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1958).

Dos volúmenes con una recopilación, el primero, de los cantos propios de las Misas solemnes y de las funciones religiosas más corrientes ordenados según los tiempos litúrgicos a más de dos secciones dedicadas a cantos en honor del Smo. Sacramento y Virgen María y otra varia: himnos, oraciones, letanías, etc .. Y una compilación, el segundo volumen, de toda la serie de cantos editados en hojas sueltas bajo la denominación genérica de «Cantus Liturgici» con el fin de facilitar a los fieles su intervención en el canto de vísperas todos los domingos y fiestas del año Litúrgico.

El fin de estas dos publicaciones es conseguir, con relativa facilidad, la mayor y más perfecta participación del pueblo cristiano en el canto litúrgico. Para ello ofrecen una no pequeña ventaja: la simplificación grande de la ejecución de las piezas mediante la eliminación de toda clase de alteraciones genéricas en la armadura por la reducción gráfica, transcritas en notación musical moderna, a alguno de los ocho tonos tradicionales gregorianos señalados respectivamente mediante una cifra arábiga que precede a la partitura. De manera que la notación queda en do natural mayor o, a lo más, con accidentes de primer bemol, en fa natural mayor y por ende de fácil lectura y entonación; el director de coro es el que debe proporcionar al pueblo el tono adecuado para la ejecución de la melodía.

De gran utilidad para Seminarios, Comunidades religiosas y parroquias de feligresía cultivada.—I. CH.

EUDALDO SERRA, PBRO., *Misal y Devocionario para la juventud.*—Editorial Balmes, Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1958) p. 575, cms. 14,5 × 9.

Hemos encontrado en el *Misal y devocionario para la juventud*, del Rvdo. D. Eudaldo Serra, un modelo de misales festivos, muy a propósito para uso de nuestros jóvenes. Dos características distinguen a éste de otros manuales litúrgicos semejantes: su abundante contenido, y su fácil manejo debido a su reducido tamaño. Añade a las misas de los domingos y días de precepto, otras de las festividades principales de la Virgen, propias de España y América.

Consta, además, de un pequeño devocionario en el que se han reunido las devociones más conocidas y practicadas como la del Stmo. Sacramento, Sagrado Corazón y Santísima Virgen.

Un selecto apéndice de misas gregorianas completan este misal-devocionario.—V. V.

PRADO, GERMÁN, O. S. B., *Misas dominicales y festivas. Guión gregoriano.* (Colec. San Alfonso, 7).—Ed. Perpetuo Socorro (Madrid, 1958) p. 206, cms. 17 × 12.

El pequeño tomo del P. Germán Prado, representa una interesante ayuda para el cantor que aspira a la interpretación del gregoriano. No se trata de una selección de las melodías propias de las misas dominicales, festivas, o del kyrial, sino de una interpretación de las mismas. El cantor encontrará comentarios a las misas propias de cada domingo del año, a las festivas, a las del kyrial, con riqueza de datos históricos, litúrgicos, bíblicos, paleográficos; con breves e interesantes observaciones sobre el ritmo y modalidades gregorianos. Todo el libro constituye una insinuación a la sólida interpretación del canto gregoriano, que puede avudar seriamente a la iniciativa particular del cantor y del maestro de coro. Por ello representa un buen auxiliar para quien aspire a ejercer dignamente tan delicado oficio en los actos litúrgicos.—R. R.

BAUR, BENEDIKT, O. S. B., *Sed luz. Meditaciones litúrgicas*, t. 4.º *Las fiestas de los Santos del Misal romano.* Trad. de Augusto Pascual, O. S. B., sobrecubierta a cuatro colores.—Edit. Herder (Barcelona, 1959) p. 562, cms. 10 × 16, tela 115 ptas.

Célebres en el mundo entero son las obras litúrgicas de Dom Baur, Archiabad de Beurón. En los tres tomos anteriores presentó las meditaciones correspondientes a los ciclos festivos del año eclesiástico, y en este cuarto las que corresponden a las fiestas del Señor, de la Virgen María y de una multitud de Santos. Las meditaciones de Dom Baur son eminentemente litúrgicas, es decir, que aprovechan el texto de la misa, al par que en los santos hace su presentación en forma de composición de lugar, ofreciendo en resumen la historia del santo, cuyas virtudes desplegadas en el curso de su vida le sirven admirablemente para proponerlo a su imitación.

Acaba de dar realce al libro la portada, que es un cuadro del Greco, sobre la resurección de Cristo y la nítida presentación impresa, a que nos tiene acostumbrados la casa Herder de Barcelona. Auguramos a este libro una rápida venta, por su atractivo hacia la sólida piedad.—M. Q.

TAURIAC, J. M., *¿Milagros en Lourdes?* Versión española por Stella Marsala.—Eugenio Subirana, S. A. Edit. Pont., Puertaferrisa, 14 (Barcelona, 1958) p. 238 + 8 láms., cms. 12 × 18,5.

Un libro más para difundir las maravillas de Lourdes, y divulgarlo en España, con motivo del primer centenario de las apariciones de la Santísima Virgen a Santa Bernardita Souvirous. Se describe el diario de las apariciones

de 1858 y luego se narran algunas de las más estupendas curaciones que se han verificado en Lourdes. Hay una segunda parte en que se discute el milagro ante la ciencia, contra los espíritus escépticos reacios a admitir el milagro, por prejuicios racionalistas. Sigue al final una cuarta parte de complemento en que se transcriben artículos de escritores destacados sobre los sucesos de Lourdes. Quien desee enterarse rápidamente de las maravillas de Lourdes podrá leer con fruto este libro.—M. Q.

ANCEL, ALFREDO, OBP., *La pobreza del sacerdote*. Col. «Mundo Mejor».—Ed. Euramérica (Madrid, 1957) p. 493.

El estudio que hace Mons. Ancel sobre la pobreza del sacerdote es una magnífica aportación al problema de la acomodación del clero a las necesidades de nuestra época, y al deseo hoy profundamente sentido en muchos ambientes religiosos y eclesiásticos, de una mayor verdad y sinceridad también exterior, de la vida evangélica. La figura venerable del P. Antonio Chevrier, fundador de la Sociedad de Sacerdotes del Prado, preside cada capítulo y cada página del libro. Porque Mons. Ancel ha tenido el acierto de no presentarnos una teoría abstracta de la pobreza sacerdotal, descarnada e inoperante, sino la realización concreta de un ideal de pobreza actual y apostólica en la persona del P. Chevrier, y en los miembros de la Sociedad sacerdotal por él fundada.

Es evidente la imperiosa necesidad que tiene la Iglesia en nuestro siglo, de lanzarse a la cristianización de una sociedad ya en un grado muy avanzado de neopaganismo. De modo particular la conquista de las clases obreras, cuya masa está separada de la Iglesia, es de una urgencia inaplazable, como han enseñado insistentemente los últimos Romanos Pontífices. Sobre ese fondo de una mayor eficiencia apostólica, que potencia exteriormente la permanente llamada a la perfección de Cristo a sus sacerdotes, se levanta el edificio y la motivación teológica, ascética y humana de la pobreza sacerdotal, como ideal de santidad y de imitación apasionada de Jesucristo. Lejos, pues, de una contemplación individualista del problema, el libro adquiere la contextura de un tratado teórico-práctico completo: el ideal de la pobreza sacerdotal; la pobreza personal del sacerdote; la pobreza en su apostolado; la pobreza en los recursos y la formación de un verdadero espíritu de pobreza son las líneas maestras de su arquitectura. No falta siquiera una pormenorizada atención a las más frecuentes objeciones y dificultades que se oponen a un auténtico testimonio de pobreza evangélica en la vida del sacerdote. Finalmente, a la manera de apéndice, hace Mons. Ancel unas atinadas consideraciones sobre el humanismo cristiano y el papel de la pobreza en la expansión y desarrollo de la personalidad humana y sacerdotal.

Todos los sacerdotes que aspiren a una mayor identidad de su vida con la de Cristo, y a un avance hacia la generosidad, que les haga a la vez más plenamente sacerdotales y más hombres de su tiempo, encontrarán en el libro de Mons. Ancel ideas, motivación y nuevos horizontes para una vida más ajustada a la pobreza pedida por Cristo y exigida cada día más por los hombres de nuestro tiempo. Como el gran enamorado de Cristo que fue el P. Chevrier, quien propuso para sus sacerdotes el ideal de la pobreza para que fueran «sacerdotes que ejerzan un ministerio verdaderamente espiritual y no extraviado en la materia. Sacerdotes que sean perfectos mediadores como Jesús, gracias a su pobreza». «Cuánta libertad y cuánto poder comunica al sacerdote esta santa y hermosa pobreza de Cristo».

La presentación de Euramérica excelente y manual como todos los libros editados de su colección.—ALBA.

CRONICA

XX Asamblea de Estudios Marianos (Valle de los Caídos, 13-17 Septiembre 1960)

Bajo los brazos acogedores de la Santa Cruz y junto a la característica y tradicional hospitalidad benedictina, nos reunimos los Miembros de la Sociedad Mariológica Española para celebrar nuestra vigésima reunión.

Las proximidades del segundo Concilio Vaticano con su fin de Unión de las Iglesias hizo que el tema central de la presente Asamblea versara sobre la Mariología en las Iglesias disidentes. No todos los temas, sin embargo, tocaron directamente este punto, sino que también los hubo que tomaron por base a los Orientales y bizantinos, en general, o expresamente ortodoxos.

Así los PP. MAURICIO GORDILLO, S. J., JUAN, A. PASCUAL, O. S. B., y JAVIER ELIZARI, C. S. S. R., estudiaron respectivamente: Corrientes Mariológicas actuales en la Iglesia Ortodoxa, Mariolgía de los Escritores Bizantinos en el siglo XIV, Mariología oriental enseñada en los iconos. Tanto el P. Gordillo en su tema más especulativo, como los otros dos autores, hicieron notar las corrientes marianas que entre los orientales cunden, y que no difieren en mucho de las católicas. Así, en algunos casos, rechazan ellos la terminología latina católica, pero admiten el fondo doctrinal. Tal ocurre con la doctrina de la Inmaculada Concepción, que ellos entienden en un sentido más amplio que el nuestro: Para que María fuese Inmaculada habría de haber tenido los privilegios de la justicia original que poseyó Adán; tuvo solamente la plenitud de la santificación en el primer instante. Para ellos careció de pecado original, pero no fue inmaculada. Ya se ve que se trata de una cuestión de mera terminología. Explicaron también las diferencias que existen entre las tres principales escuelas teológicas de los Ortodoxos, principalmente la notable divergencia entre la de París y la de Moscú. Estuvieron también acordes en hacer resaltar la importancia de los iconos en la Mariología oriental. Los iconos, decía el P. Gordillo y lo confirmaba el P. Elizari, reflejan una mentalidad muy distinta en el modo de concebir el papel de María en el cuadro de la piedad y de entender su oficio de Madre de Cristo. A este propósito recordaron la impresión que en Bulgakov causó su encuentro con una Madonna de Rafaello, y cómo más tarde reaccionó en sentido contrario al volverse a los iconos. Por parte de la Mariología no sería difícil una unión de Iglesias orientales con la Romana.

Sobre Bulgakov habló detenidamente el P. ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, O. C. D.: «La Santísima Virgen en la Mariología de S. Bulgakov». Expuso sus crisis religiosas, sus principios y el desarrollo de sus ideas. En las líneas básicas coincide con la Mariología católica, pero sus tendencias

sentimentales y la influencia de las diversas crisis religiosas, políticas y sentimentales por que atravesó en su agitada vida, le impidieron penetrar en el dogma y sacar el provecho que habría podido reportar de las lecturas de los Padres Griegos, principalmente de S. Gregorio Nazianzeno.

A estos temas referentes a las Iglesias Orientales siguieron los que se ocuparon de la Mariología en el Protestantismo. Coincidiendo todos en las mismas conclusiones, tuvieron el acierto de enfocar diversamente temas muy similares, de suerte que en su conjunto creemos que nos dieron una visión bastante perfecta de la Mariología del Protestantismo. El P. Ignacio Riudor, S. J., y el Dr. Juan Cascante, Pbro., abordaron el tema general del Protestantismo: «El Protestantismo actual y la Santísima Virgen», «Dificultades del Protestantismo moderno contra el culto de la Virgen». El P. Riudor antes de exponer la doctrina protestante hizo ver cómo su fobia antimariana proviene lógicamente de sus doctrinas dogmáticas fundamentales, que el Padre resumió gráficamente en tres palabras: *sola Scriptura, sola gratia, sola creatura.* La unicidad de la Escritura como fuente de la revelación circunscribe y limita extraordinariamente la Mariología; la unicidad o exclusivismo de la gracia y de la actuación de la criatura, restringen la actuación de María en la obra de la Redención tanto objetiva como subjetiva. Necesariamente, pues, la Mariología protestante ha de ser pobre, raquítica, deficiente y mutilada. Luego, pasando a la parte que llamaríamos positiva, expuso la doctrina de los principales protestantes modernos que han escrito sobre la Santísima Virgen, tanto los que se manifiestan más adversos a la preponderancia que la Iglesia Católica otorga a la Virgen sobre todos los Santos, como los que se acercan al catolicismo, aunque quedando muy lejos de nuestras conclusiones mariológicas. El Dr. Cascante agrupó la doctrina de los distintos autores (alguno de los cuales había citado ya el P. Riudor) recalcando las objeciones que oponen a la Mariología católica. Estos dos trabajos, basados en los mismos autores, pero enfocados y estudiados de manera muy distinta, se completan perfectamente y dan un conjunto muy bien logrado de la Mariología protestante de nuestros días, si es que tal nombre merece lo que los protestantes afirman y niegan de la Virgen Santísima. Si la impresión general que se sacaba de la Mariología de los Orientales Ortodoxos era alentadora, la posición protestante deja prever posiciones y posturas irreconciliables, difícilmente allanables en un Concilio. Pero también se vislumbra un rayo de luz, aunque lejano, que puede abrirse paso entre las tinieblas.

Tema muy afín a los anteriores fue el del P. Angel Luis, C. SS. R.: «Significación de María en la Iglesia anglicana». Estudió cómo conciben los anglicanos la Divina Maternidad en todos sus aspectos, incluso la realeza. Lo propio hicieron los PP. Rafael Casasnovas, S. D. B. y Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., al estudiar la doctrina mariana en la Iglesia Valdense contemporánea y en Karl Barth. No nos detenemos en resumir sus trabajos por coincidir en no pocos puntos con los anteriores y por no alargar nuestra Crónica.

Los temas que siguieron se ocuparon de materias algo distintas. El P. Basilio de San Pablo, C. P., nos habló de cómo conviene revalorizar la devoción popular a la Santísima Virgen; y el P. Emilio Sauras, O. P., nos dio una clase —pues no llevaba más que unos guiones para su exposición— sobre la Teología de las Mariofanías, haciendo resaltar, a guisa de proemio, cómo en los últimos tiempos las manifestaciones sobrenaturales que llevan consigo algún mensaje divino, se han hecho por medio de las apariciones

de la Virgen. Luego expuso la doctrina general sobre las apariciones, sosteniendo la doctrina de Santo Tomás sobre la imposibilidad de la replicación circunscriptiva, deduciendo en consecuencia que en todas las apariciones no se da un cuerpo real, sino aparente. Una señal de veracidad física o de apariencia la hallaba el Padre en el hecho de que la visión fuese vista por todos los circunstantes o por solo el vidente. Claro está que esta señal o criterio no es universal ni absoluto, sino únicamente directivo, pues el propio P. Sauras admitió como aparición real y física de Cristo la que nos cuentan los Hechos con respecto a S. Pablo, y sin embargo los mismos Hechos hacen constar que los circunstantes no vieron a nadie. Finalmente entró en materia sobre la Teología de las mariofanías, manifestada en los mensajes, que pueden ser dogmáticos o religiosos.

Otros dos trabajos quedaban muy interesantes y desarrollados con maestría: los del P. Pedro Franquesa, C. M. F. y del Dr. Laurentino Herranz, Pbro. El P. Franquesa estudió las relaciones que pudo tener el culto mariano con el culto tributado a las divinidades femeninas del paganismo. Es muy difícil resumir un trabajo tan espeso y documentado, como el que nos leyó, y preferimos remitir el lector a la publicación del mismo en Estudios Marianos. La conclusión fue negar que el origen del culto a la Virgen se debiera al paganismo, si bien se puede admitir cierto influjo accidental u ocasional, como ocurrió en muchas de las fiestas que la Liturgia celebra, que fueron establecidas por la Iglesia para suplantar insensiblemente las fiestas paganas.

Otro tanto podríamos decir del estudio concienzudo del Dr. Herranz sobre Historia, leyenda y mito en las apariciones de la Santísima Virgen. Tema arduo en sí, pues no es fácil discernir la leyenda de la historia, ni encontrar el origen de las muchas advocaciones y milagrosas apariciones que se atribuyen a la Virgen y que han dado origen a tantos Santuarios Marianos como tenemos en España, sin contar los que se esparcen por todo el mundo.

Fuera de programa, presentaron dos trabajos mariológico-escriturísticos, los P. Severiano Páramo, S. J. y Sebastián Bartina, S. J. El primero se refirió a la Mariología de los Evangelios y concretamente de S. Lucas, rechazando las tendencias modernas que explican de una manera exótica y antitradicional el relato de la Anunciación. El P. Bartina dio un resumen de las diversas explicaciones que se han dado al milagro de las Bodas de Caná y de la intervención mariana en él, y más expresamente sobre las palabras de Cristo a María: *quid mihi et tibi mulier?* y *nondum venit hora mea.* Rechazó muchas de las interpretaciones como poco congruentes con el texto del Evangelio o como arbitrarias aunque ingeniosas. Insistió en la conveniencia del estudio de los Santos Padres y Magisterio eclesiástico como fuente de autenticidad de la exegesis.

El Rvmo. P. Abad del Monasterio de Santa Cruz del Valle de los Caídos, Fr. Justo Pérez de Urbel, clausuró la vigésima Semana de Estudios Marianos con su alentadora palabra, dejándonos una vez más el dulce sabor de la amable hospitalidad benedictina, que habíamos experimentado hace ya algunos años en el Monasterio de Santa María de Montserrat.

Francisco de P. Solá, S. J.

XX Semana española de Teología (19-24 septiembre 1960)

Del 19 al 24 del pasado setiembre se ha celebrado en Madrid la XX Semana Española de Teología. Como tema central de estudio, sobre el que versarían las ponencias principales, se había señalado *El ente sobrenatural.* Hubo también, según costumbre, una serie de comunicaciones de tema libre, no pocas de las cuales se ocuparon de problemas relacionados con el tema central. Las sesiones de la tarde estuvieron dedicadas al diálogo y discusión de los trabajos leídos en las sesiones de la mañana.

A. PONENCIAS SOBRE EL TEMA CENTRAL

La primera de todas las ponencias tenía como título *Lo dogmático en la teología del ente sobrenatural,* y fué desarrollada por el R. P. SEBASTIÁN FUSTER, O. P., Profesor en el Estudio General de Valencia. Por dogmático se entendía en la ponencia lo enseñado por el magisterio eclesiástico, aun lo no definido. El P. Fuster pretendía, por tanto, presentar en síntesis las enseñanzas del magisterio sobre el ente sobrenatural tanto considerado en sí mismo, como considerado en su relación a nosotros en cuanto posibilidad y en cuanto hecho. Ante todo, acerca de lo sobrenatural en sí mismo, la afirmación primera del magisterio es su existencia: existe algo que supera las fuerzas eficientes de las creaturas, pero no sus fuerzas cognoscitivas (existen los milagros: D. 1790); existe algo que, además de superar las fuerzas eficientes, supera también las fuerzas cognoscitivas (los misterios: D. 1816); existe algo que supera no sólo las fuerzas eficientes y las cognoscitivas, sino cualquier exigencia natural de las creaturas (la elevación al orden sobrenatural, no debida ni aun en el estado de naturaleza íntegra: D. 1026). Porque la nota característica de lo sobrenatural es siempre este superar a lo natural, puede establecerse, a partir de esta nota, la distinción de ambos; distinción que no es oposición (fe y razón no se oponen o contradicen: D. 1797), sino, por el contrario, armonía y colaboración (la razón prueba los fundamentos de la fe e intenta penetrar en lo revelado; la fe libra a la razón de errores y la enriquece: D. 1799). Después de estas consideraciones, se puede definir lo sobrenatural como lo que supera lo creado y lo creable en el orden del ser, del conocer o del obrar. Las relaciones de lo sobrenatural a nosotros fueron estudiadas a través del concepto de revelación. El P. Fuster lo expuso como un concepto complejo, que podía ser definido por sus causas: causa final, la visión beatífica; causa eficiente principal, Dios en cuanto autor del orden sobrenatural; causa eficiente instrumental, los libros escritos y las Tradiciones no escritas, de que habló el Concilio de Trento (D. 783); causa formal, acción libre de Dios entitativamente sobrenatural *ad modum locutionis;* causa material, las verdades reve-

ladas (algunas no superan las fuerzas del entendimiento humano y no son, por ello, objeto propio de la revelación; el objeto propio serían los misterios); causa material *in quo*, todos los hombres. La posibilidad de la revelación ha sido afirmada por el magisterio (cf. D. 1807), como también su necesidad moral para un conocimiento congruo de aquellas cosas de la religión, que, por lo demás, no son del todo inaccesibles a la razón (D. 2305). En cuanto al hecho de la revelación, el P. Fuster se pregunta si la razón humana puede conocerlo; la respuesta tiene que ser afirmativa: puede y debe a través de los motivos de credibilidad (D. 1637), aunque, como es obvio, para creer no basta ese conocimiento racional, sino que se requiere la gracia (D. 1814); más aún, el P. Fuster personalmente opina que el motivo mismo del acto de fe cae fuera del conocimiento racional. La ponencia del P. Fuster fue un interesante intento de sistematizar los diversos datos del magisterio sobre el ente sobrenatural. Nos parece, sin embargo, que su sistematización tenía algo de artificial. Se tomó como punto central de sistematización, sobre todo en la segunda parte (lo sobrenatural en su relación o nosotros), algo que históricamente no es central, en la teología de lo sobrenatural: el concepto de revelación. Más obvio hubiera sido tomar la visión beatífica o la idea de elevación de la naturaleza. Por otra parte, la idea de revelación no puede ser centro de sistematización de la teología de lo sobrenatural, si no se la carga de un contenido que rebasa la significación, que el magisterio da ordinariamente a esa palabra. Cabe preguntarse si, cuando el magisterio habla de revelación, atribuye siempre a este concepto todas las notas, con que el P. Fuster la había definido. ¿Han de entenderse necesariamente de una revelación, cuya causa final sea la visión beatífica, las afirmaciones del magisterio de que la revelación es moralmente necesaria para un conocimiento congruo de la religión natural? [1] Un trabajo de exposición de la doctrina del magisterio sobre cualquier materia teológica exige el más depurado método positivo. Un mayor rigor en él se pidió en la sesión de la tarde a propósito de un punto concreto: el P. Fuster tomaba siempre en su ponencia lo sobrenatural, como lo que supera lo creado y creable; pero ¿es ésta la noción de sobrenatural del magisterio, que nunca ha condenado la posición de Ripalda favorable a la posibilidad de una substancia sobrenatural creada? Y no es que sintamos simpatía alguna por la posición de Ripalda. En la misma sesión de la tarde se expresó también el deseo de que no sólo se hubiese hecho la síntesis de las enseñanzas del magisterio, sino que se hubiese indicado la cualificación teológica de cada una de ellas; sobre todo, hubiese sido importante señalar cuáles están definidas infaliblemente y cuáles son tan sólo doctrina católica.

El título de la ponencia del R. P. Bartolomé M.ª Xiberta, O. C., Profesor del Colegio Internacional de S. Alberto en Roma, era: *Nombre y concepto de sobrenatural. Realidad que responde al concepto de sobrenatural absoluto según la esencia.* Después de exponer —quizás demasiado esque-

[1] Igualmente, a nuestro juicio, cuando el magisterio afirma la posibilidad de la revelación, no se refiere tampoco exclusivamente a una revelación, cuya causa final sea la visión beatífica, sino que defiende meramente la posibilidad de que Dios hable a los hombres, los destine o no, con ello, a un fin sobrenatural.

máticamente [2]— el origen del concepto de sobrenatural, el P. Xiberta indicaba cómo los escolásticos procuraron descubrir el alcance de ese concepto. Se trata de un concepto *interminado*. ¿Qué norma podría darse para establecer qué es sobrenatural absoluto? Ha habido de hecho diversas tendencias: tomar como norma la relación con un don previamente reconocido como absolutamente sobrenatural (Juan Martínez de Ripalda); la participación de dones específicamente divinos (Cardenal Billot); la unión con Dios. Aunque esta última norma ha sido expuesta a veces con cierta vaguedad cuando se la ha querido determinar ulteriormente, cree el P. Xiberta que en esta categoría se encuentra la verdadera explicación de la sobrenaturalidad. La razón de sobrenatural en sentido absoluto conviene a la unión de Dios en el orden individual por vía de causalidad intrínseca, eminentemente formal (sería con ello principio actuante y determinante de una perfección de la creatura), puramente actuante y de ninguna manera recibida en Dios. Es igualmente sobrenatural lo que a esto se ordena. Su argumentación puede sintetizarse así: 1) El concepto de sobrenatural en sentido absoluto puede establecerse en relación a Dios, pero no en relación a creatura alguna; 2) Tiene que ser superior a la constitución metafísica de las creaturas; 3) La relación a Dios como a causa formal es superior a la constitución metafísica de las creaturas (las cuales dependen de Dios como de causas eficiente y final, pero no dicen relación a El como a causa formal); 4) La relación a Dios como a causa formal verifica perfectamente el concepto de sobrenatural (se adquieren así por unión perfecciones numéricamente divinas, sin que esto impida la adquisición de otras perfecciones propias, actuadas por Dios en la creatura); 5) El influir Dios así no sólo no aparece imposible, sino que parece sumamente conveniente, con tal que se conciba este influir como puramente actuante y de ninguna manera recibido en Dios, con lo que en nada se atenúa la divina transcendencia. Consideramos la ponencia del P. Xiberta como extraordinariamente interesante y sugestiva. Causalidad eficiente y causalidad cuasi-formal serían respectivamente las características del modo de actuar natural y sobrenatural de Dios. Consecuencia de esta ponencia es que la gracia santificante debe ser concebida primariamente a través de la categoría unión (más que a través de la categoría hábito). ¿No concuerda este modo de concebir con el hecho de que la Escritura entienda primariamente la santidad como unión con Dios? (Cf. PROCKSCH, ἅγιος: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) 1, 87-112). Del mismo modo concordaría con la primacía que los Padres griegos dan en la justificación al Don Increado; la gracia santificante sería imagen y sello de una actuación cuasi formal de Dios (cf. J. C. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación:* EstEcl 14 (1935) 20-50) [3].

La ponencia del R. P. BERNARDO APERRIBAY, O. F. M., del Convento

---

[2] Así p.e. parece demasiado exclusiva la importancia atribuida al Pseudo-Dionisio y al término ὑπερουσία, con omisión de testimonios más antiguos, en los que se encuentra, como p.e. en Orígenes, la expresión ὑπερ φύσιν. Cf. J. C. MARTÍNEZ GOMEZ, *Notas sobre unas notas para la historia de la palabra «sobrenatural»:* ArchTeolGran 1 (1938) 58s.

[3] Cf. también las bellas páginas de P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes,* Roma, 1950, pp. 201-240.

de San Francisco el Grande de Madrid, trataba de *La potencia obediencial como nexo entre lo natural y lo sobrenatural*. Fue una exposición a grandes rasgos de los conocidos sistemas escolásticos sobre este punto: la explicación tomista (sólo puede llamarse así a partir de Cayetano) de la potencia obediencial como mera no repugnancia y la explicación de los grandes escolásticos (desde el siglo XVI de la escuela escotista) a través de un apetito innato. El P. Aperribay no tomó posición entre ellas, limitándose a decir que, en orden a explicar la trascendencia y la inmanencia del sobrenatural, ninguna de las dos tendencias debe ser excesivamente subrayada. Para el problema de la existencia de una potencia obediencial activa, el P. Aperribay se limitó a una somera exposición de las posiciones, negativa y afirmativa respectivamente, de la escuela tomista y de los teólogos jesuitas con no pocos escotistas. Su afirmación de que gratuidad y sobrenaturalidad se explican por la comparación del sujeto con el agente, nos parece insuficiente si no se llega, de alguna manera, a una comparación entre sujeto y forma recibida o no se establece el criterio discriminativo según el modo de operar (eficiente o cuasi-formal) del agente Dios, según expuso en su ponencia el P. Xiberta.

El R. P. Joaquín M.ª Alonso, C. M. F., Profesor del Colegio Internacional «Claretianum» de Roma, se ocupó del tema *El pensamiento del P. H. De Lubac en torno a la «natura pura»*. El Ponente consideraba a Blondel —y el movimiento que con él se inicia, preocupado por la necesidad de subrayar la inmanencia— como la puesta en marcha de un mundo de ideas, que culmina en lo teológico en De Lubac. De Lubac, sin embargo, quiso moverse en un campo histórico y teológico (y no tanto en el de las razones filosóficas de tipo blondeliano, que conocía perfectamente). Dentro del campo, en que se mueve, cultiva primariamente el aspecto histórico, como base para lo teológico: lo estrictamente teológico ocupa solamente, en su producción escrita sobre el problema, las páginas de la conclusión de *Surnaturel* (París 1946, pp. 483-494) y su artículo *Le mystère du surnaturel:* RechSciencRel 36 (1949) 80-121; el resto es más bien una tesis histórica centrada en la afirmación de que la teoría de la «natura pura» es reciente; entra con Cayetano en el pensamiento tomista, dejando, gracias a él, de ser una de tantas hipótesis nominalistas sobre la «potentia Dei absoluta» (*Surnaturel,* p. 105); las condenaciones de S. Pío V y de Urbano VIII no están ligadas necesariamnte a la teoría (p. 103), que, por otra parte, trajo consigo graves daños a la teología de lo sobrenatural; incluso, con Ripalda —su famosa «natura creata supernaturalis»— llega a vaciar lo sobrenatural de sentido (p. 153ss.). Sin la hipótesis moderna de la «natura pura» y mejor que con ella, la integridad de lo sobrenatural puede ser salvada (p. 491). En lugar de ella, ¿no sería preferible limitarse a constatar la paradoja del espíritu humano, en su deseo absoluto de Dios, pero de Dios deseado como don? El deseo está puesto por Dios, autor del espíritu humano, y es, por eso, él mismo llamada. Las categorías de derechos con respecto a Dios no son aptas para plantear el problema (cf. pp. 483-490). El Ponente reseñaba después las críticas hechas a De Lubac: ha hecho historia, forzada por una tesis doctrinal y de ello nacen sus principales defectos; ya los Padres distinguían dos planos, la servidumbre de la creación y la elevación de hijos (cf. p.e. S. Atanasio, *Adversus arianos oratio* 2, 59: MG 26, 273; *De Incarnatione Dei Verbi* 8: MG 26, 996; S. Juan Crisóstomo, *In epist. ad Romanos homilia* 10, 2: MG 60, 476; S. Cirilo de Alejandría, *In Ioannem Commentarius* 1, 9: MG 73, 153); el

pensamiento de Santo Tomás no ha sido expuesto por De Lubac correctamente (cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural,* Madrid 1952, pp. 245-261), como tampoco ha sido bien interpretado por él el pensamiento de Bayo (cf. J. ALFARO, *Sobrenatural y pecado original en Bayo:* RevEspTeol 12 [1952] 3-75). En cuanto a la solución teológica propuesta por De Lubac, el problema más serio es, según el Ponente, saber si en el hombre existencial, histórico, existen dos tipos de realidades distintas, procedentes de decretos distintos (cf. *Surnaturel,* p. 174s.). Por nuestra parte hubiéramos insistido más en el equívoco de la afirmación de la no necesidad del sistema de la «natura pura» para explicar lo sobrenatural. G. DE BROGLIE, en su artículo *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est:* Greg 29 (1948) 455-462, ha puesto de relieve cómo fácilmente en nuestros días se confunden la existencia de una naturaleza a la que corresponda un fin natural y la posibilidad de que Dios cree al ser intelectual sin destinarlo al fin sobrenatural. Si, al criticar el sistema de la «natura pura» y declararlo innecesario para explicar lo sobrenatural, se engloban en él ambos elementos, se dejaría caer un elemento esencial, según el magisterio, para explicar la gratuidad del orden sobrenatural (D. 2318): la posibilidad de que Dios cree un ser intelectual sin ordenarlo y llamarlo a la visión beatífica [4]. Por otra parte, para ser justos con De Lubac, quizás haya que poner entre sus méritos positivos, haber suscitado entre los teólogos la conciencia de la necesidad de explicar la trascendencia de lo sobrenatural, poniendo al mismo tiempo de relieve su inmanencia y encuadrando ambos elementos en una síntesis coherente. Habiendo insinuado una solución insuficiente, sería, sin embargo, inspirador de una preocupación, que ha producido frutos más sazonados en K. RAHNER y L. MALEVEZ (para el aspecto existencial de lo sobrenatural) y, para el aspecto esencial, en el excelente trabajo especulativo de J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Greg 38 (1957) 5-50.

Una segunda ponencia presentó el R. P. BARTOLOMÉ M.ª XIBERTA, O. C.: *La potencia de las criaturas en orden al sobrenatural.* Excelencia y gratuidad de los dones, que Cristo nos trae, serían las dos nociones primitivas de las que por reflexión se obtiene la noción de sobrenatural (cf. entre otros muchos textos, como punto de partida, Eph 2, 4-7; Col 1, 26s.). El P. Xiberta se planteaba dos preguntas fundamentales: 1) ¿Qué títulos pueden reconocerse a las creaturas en orden a esos dones, sin atenuar su sobrenaturalidad? 2) ¿Qué títulos tiene el hombre a la visión beatífica? Como respuesta a la primera pregunta formulaba el P. Xiberta: Contradice a la sobrenaturalidad todo lo que de parte del sujeto destruya o atenúe la distancia del don o su gratuidad. La distancia debe ser tal que las realidades sobrenaturales sobrepasen las notas de la creatura (es esto postulado de la excelencia). Lo mismo se

---

[4] El primero de ambos elementos es juzgado por DE BROGLIE como opuesto a una recta metafísica, pero como materia sobre la cual no se puede dar nota teológica alguna. Aunque tal vez no pueda darse, en estricto sentido, cualificación teológica en esta materia, pensamos que no es puro problema filosófico desligado totalmente de datos dogmáticos; la admisión de una *naturaleza* con un fin propio correspondiente nos parece la única manera coherente de explicar los datos tradicionales, como p.e. los pasajes patrísticos, que hemos citado en el texto.

diga en el campo de la gratuidad, sin que baste afirmar que Dios —según la expresión de Santo Tomás (1-2, p. 114, a. 1, ad. 3)— nunca es deudor a las creaturas sino a Sí mismo. Rebajar esta distancia sería disminuir el sentido religioso de la vida cristiana, pues la religión implica un sentido de reverencia tanto mayor, cuanto mayor es la distancia. La respuesta a la segunda pregunta tiene una dificultad especial, pues, por tener la visión de Dios carácter de fin, parece implicar en el hombre una ordenación o proporción a ella. La visión intuitiva concuerda con la naturaleza humana en cuanto que ella sola la conduce al ápice de su perfección específica, a su perfecta bienaventuranza y a la suma satisfacción de su apetito; sin embargo, el hombre no exige llegar a esa *suma* perfección; por ello, es gratuita. Como se ve, la posición del P. Xiberta coincide mucho con la de J. ALFARO, en Greg 38 (1957) 5-50. Este ofrece, sin embargo, ulteriores explicaciones (la categoría de la quietud absoluta como propia del acto puro y no de la creatura, que es acto y potencia), que hubiesen podido completar la ponencia, en sí densa y bien trabada, del P. Xiberta.

B. COMUNICACIONES DE TEMA LIBRE

Ya en la XVIII Semana Española de Teología (1958), D. MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Profesor en el Seminario de Tarazona, había presentado una comunicación con el título *Inconvenientes y peligros en la enseñanza de Teodicea y Etica como ciencias filosóficas* (cf. EstEcl 33 (1959) 139s.); el radicalismo de su planteamiento de entonces hizo que aquella comunicación fuese acogida con grandes reservas y oposición. En la Semana de este año D. Manuel Fernández Jiménez volvió sobre el tema, según confesión propia, después de haberlo ulteriormente elaborado y madurado. El título era esta vez: *Algunas observaciones al estudio y enseñanza de la ética natural a la luz del Concilio II de Orange (529)*. Sin duda, debe tomarse, como punto de partida indiscutible, el valor absoluto de los postulados éticos que se fundan en la naturaleza humana. Sin embargo, no deberá olvidarse que el único fin de hecho es el sobrenatural (fin único, que incluye y rebasa al natural). Supuesto este fin único de hecho (por el que deberá mensurarse la moral), pueden existir dos ciencias morales, dada la naturaleza abstractiva del entendimiento humano; pero habrá que reconocer a la ética natural como no-autónoma e insuficiente. De la misma manera que lo que sería felicidad natural, tiene en el orden histórico —en el limbo— un sentido de condenación, el acto natural bueno no es el orden presente *simpliciter* bueno; más que bueno, pero estéril (respuesta de componenda de algunos teólogos), habrá que decir que es bueno *secundum quid* (bueno naturalmente); es deficiente con respecto al único fin existente de hecho; en ese sentido, puede ser llamado *pecado;* no cumple las condiciones de moralidad de la presente economía; no es «sicut oportet»; el hombre en el presente orden *no puede,* con solas sus fuerzas, hacer un acto totalmente bueno. El Sr. Fernández Jiménez apoyaba esta doctrina en diversos documentos del Concilio II de Orange, sobre todo en el canon 22 (D. 195), comparado con los cánones 17 (D. 190) y 19 (D. 192) y con la sentencia 150 de S. Próspero de Aquitania (ML 45, 1871). No se trata de negar la existencia de dos ciencias morales, pero debe insistirse que hay de hecho una sola moral. El filósofo cristiano, al proponer la ética filosófica, debe inculcar que el único

fin de hecho es el sobrenatural; que la norma natural no es suficiente; que la ley divina exige para su cumplimiento «sicut oportet» la gracia y la fe. La mayor matización, con que el Sr. Fernández Jiménez expuso este año sus ideas, las hace totalmente aceptables y sugestivas.

El R. P. DOMICIANO FERNÁNDEZ, C. M. F., Profesor en el Colegio Mayor de su Congregación en Zafra (Badajoz), trató del *Destino de los niños que mueren sin bautismo*. Puso, ante todo, de relieve la gravedad del problema, supuesta la voluntad salvífica universal, que en su sentido dice orden, sin duda, a la salvación sobrenatural (la posición de CH. JOURNET, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Bruges 1958, p. 11, que piensa que la voluntad salvífica, con respecto a los niños, debe referirse a la salvación natural, es insostenible). El P. Domiciano Fernández insistía a continuación en que los argumentos a favor de la existencia del limbo no son decisivos. En concreto, la hipótesis, que se hace en varios documentos de la Iglesia (D. 464, 693), de que alguien muera con solo pecado original no tiene por qué ser considerada necesariamente como real y no como pura hipótesis. Una serie de consideraciones sucesivas sobre la circuncisión, y el *remedium naturae* antes de la venida de Cristo hasta la promulgación del Evangelio (no se olvide que Trento, al hablar de la necesidad del bautismo, pone como salvedad la fórmula «post Evangelium promulgatum» D. 796; y ¿podrá decirse con seguridad que esa condición se ha cumplido ya universalmente?) llevan al P. Fernández a postular, que no se coloque a los hijos de padres cristianos en circunstancias peores, que los hijos de paganos. Como conclusión, no se pretendía ofrecer una solución positiva, sino mostrar que la solución tradicional no es plenamente satisfactoria. Ni la Escritura, ni el Magisterio eclesiástico piensan más que en cielo e infierno, derecha e izquierda, sin colocar un lugar intermedio. Las frases sobre la necesidad del bautismo no son más absolutas que otras que sólo valen para los adultos. Los supletivos del bautismo son tradicionalmente dos; pero ¿son los únicos? Como ha escrito E. BOUDES, «es posible, por lo demás, que este misterio del destino final del niño no-bautizado permanezca siempre el secreto de Dios. La revelación divina, que nos ha indicado muy claramente las vías normales de la salvación, rigurosamente obligatorias para todo el que las entrevé, parece haber querido dejar en la sombra las vías secretas, por las que se ejercita la misericordia de Dios hacia tantas almas, que parecen quedar fuera de la economía salvadora» (*Reflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ. A l'occasion des limbes des enfants:* NouvRevTheol 71 [1949] 604). Por nuestra parte, no tenemos inconveniente en admitir la conclusión negativa del P. Fernández: la solución tradicional no es totalmente satisfactoria; evidentemente presenta graves dificultades a la luz, sobre todo, de la voluntad salvífica; es también incongruente explicar la situación de los hijos de cristianos, muertos sin bautismo, haciéndola peor que la de los hijos de paganos de antes de la venida de Cristo (¿qué significaría para ellos la venida de Cristo?). Pensamos, sin embargo, que un intento de buscar una solución positiva distinta, difícilmente hubiese hallado otra mejor. Al menos, las hasta ahora propuestas no lo son. Es verdad que la necesidad absoluta del bautismo para los niños no ha sido definida en el Concilio de Florencia (D. 712); pero, aunque no definida, fue allí enseñada con palabras, que todavía Pío XII hacía suyas (AAS 43 [1951] 841). Por lo demás, hay un equívoco en decir que las afirmaciones del magisterio no consideran nunca un lugar intermedio entre cielo e infierno, salvación y condenación, pues preci-

samente la noción teológica de limbo es una noción de condenación, aunque se trate de un limbo sin castigo y sufrimiento positivo. La afirmación del P. Fernández, según el cual, la imposibilidad de merecer o demerecer en la otra vida no excluye la iluminación *post mortem*, porque no se trataría de merecer o demerecer, sino de quitar un impedimento, nos parece inadmisible, pues es difícilmente concebible cómo podría ser quitado ese impedimento, si no es por un acto meritorio [5].

D. AGUSTÍN ARBELOA, Profesor en el Seminario de Pamplona, se proponía en su comunicación la pregunta: *¿Son sobrenaturales todos los actos buenos?* El Dr. Arbeloa respondía afirmativamente, fundando su respuesta en la argumentación de Juan Martínez de Ripalda (*De ente supernaturali*, disp. 20 y 114). Algo confuso fue en esta comunicación su modo de entender el axioma «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam», que, desde luego, es independiente de la posición defendida en la comunicación [6].

El R. P. J. RAMÓN GARCÍA, O. P., Profesor del Estudio de Santa Cruz la Real de Granada, disertó sobre *La Teología clásica y las últimas orientaciones del concepto de Teología.* Se ha acusado a la Teología clásica de esencialismo; por ello, se la ha querido sustituir por una Teología existencialista. La Teología positiva es una reacción y una respuesta a las críticas hechas a la Teología clásica. El P. Ramón García rechazaba la Teología positiva

---

[5] En la Crónica de la XIX Semana Española de Teología hicimos algunas reservas al modo, como el P. Domiciano Fernández explicó en ella el pasaje contenido en D. 1793. (Cf. EstEcl 34 [1960] 144s.). Nuestra reserva fundamental consistía en no admitir entonces —como tampoco ahora— que la afirmación del Relator, según el cual sería falso afirmar «omnibus ad salutem necessarium esse actum fidei catholicae» (CL 7, 178), signifique que el Relator formulase en el Concilio la no necesidad absoluta del acto de fe para salvarse: fe católica no es allí sinónimo de fe divina sobrenatural. No dijimos entonces —y queremos reconocerlo gustosos— que, por lo demás, tiene razón el P. Domiciano Fernández en interpretar D. 1793, como pasaje en que se trata del hábito y no del acto de fe. Atendiendo a las respuestas del Relator a las enmiendas 58 y 60 (CL 7, 178s.), la cosa no es dudosa. Sin embargo, creeríamos mal método concluir, de que el Concilio Vaticano utilice para hablar del hábito y no del acto ciertas expresiones del Concilio de Trento, que esas mismas expresiones se entendían, también en Trento, del hábito de la fe. ¿No ha acomodado el mismo Concilio Vaticano, a propósito del progreso dogmático (D. 1800), unas fórmulas de Vicente de Lerins, que no significaban, en su contexto propio, ni siquiera un progreso de lo implícito a lo explícito? (Cf. J. MADOZ, *El concepto de la Tradición en San Vicente de Lerins*, Roma, 1933, pp. 125-132). ¿No ha utilizado también el mismo Concilio, para hablar de la racionabilidad del acto de fe (D. 1790), unas palabras de San Pablo (Rom 12,1), en las que no se trata de la fe?

[6] Véase p.e. cómo entiende el axioma SUÁREZ, *De gratia*, l. 4, c. 15. Sobre el modo de entenderlo MOLINA, cf. J. RABENECK, *Das Axiom: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam, nach der Erklärung Molinas:* Schol 32 (1957) 27-40; J. HELLÍN, *El axioma «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam» en el P. Luis de Molina:* EstEcl 35 (1960) 171-199. Sobre este mismo punto se publicará, en las Actas del *Congresso comemorativo do IV Centenário da Universidade de Evora*, la comunicación tenida en ese Congreso por R. FRANCO, S. I.

en cuanto Teología porque no busca un *intellectus fidei,* sino un *auditus fidei;* hace además imposible la aplicación de la noción clásica de ciencia a la Teología. Lo positivo es previo a la Teología, no formalmente Teología. Para los clásicos, Teología es «habitus deducendi et iudicandi» (esta manera de concebir se encuentra muy explícita en Juan de Santo Tomás). La Teología consiste formalmente en la deducción de conclusiones. Todo a lo largo de su comunicación, el P. García llamaba Teología modernista a la nacida por evolución de la positiva, hasta concebirse como carismática. Aunque el P. García no daba evidentemente a la palabra su peor sentido, hubiésemos preferido que un adjetivo, tan mal sonante para todo teólogo, como *modernista,* se hubiese utilizado más parcamente. Por lo demás, no sé si es tan fácil probar históricamente que todos los males vienen a la Teología de la Teología positiva. Personalmente no pensamos que la Teología deba ser exclusivamente positiva. Pero tampoco creemos que lo positivo no sea propiamente Teología. Con ello, la Teología no responderá al esquema aristotélico de ciencia, pero ese esquema ha sido abandonado, hace ya mucho tiempo, en el mundo científico profano. ¡Cuántas ciencias hay hoy —consideradas por todos como ciencias— que no responden a él! ¿No se habla hoy —auténtico sin sentido para un aristotélico— incluso de ciencias históricas? Por lo demás, es discutible llamar concepción clásica de la Teología a la noción tomista, verdadera innovación (lo decimos sin pretender valorarla) de Santo Tomás (cf. J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis,* Würzburg, 1953) o dar como sinónimos *intelligentia fidei* y deducción de conclusiones (precisamente son términos que se oponen en el estudio histórico de Beumer). Personalmente juzgamos que el mero establecer el dato revelado con toda exactitud, gracias a un depurado método científico, es un inicial entender la fe.

D. MANUEL FERRO COUSELO, Canónigo de Santiago de Compostela, leyó una comunicación sobre *La analogía en el ser sobrenatural.* El Sr. Ferro Couselo cree absurda la analogía del ser. La analogía se basa en una equivocada teoría del conocimiento, que no distingue entre puras afirmaciones y contenidos. La noción de ser no expresa nada del contenido del objeto. Igualmente absurda es la analogía aplicada a lo natural y lo sobrenatural. Si se suprimiese la analogía, K. Barth podría ser católico. Como sustitutivo de esa *Erfindung des Antichrist* (BARTH, *Dogmatik,* I/1, Zürich, 1955, página VIII), el Sr. Ferro Couselo propone la adquisición de nuevas relaciones (según las ideas de Amor Ruibal) como la categoría que explicaría toda la problemática de la elevación al orden sobrenatural. Son graves las reservas que tenemos que hacer a esta comunicación. Desde luego, suprimida la analogía, se suprime, según confesión del mismo Barth, el motivo principal por el que no se puede —así piensa él— ser católico. Pero, si la suprimiéramos, ¿continuaríamos nosotros mismos siendo católicos? ¿Qué sería conocible del mensaje divino, si los conceptos utilizados no son análogos? ¿Podría ser la fe algo más que una reverencia ante lo desconocido de Dios? ¿Podría Dios revelar algo sobre Sí mismo con conceptos y palabras humanas, que nada dicen del contenido del objeto? [7] En cuanto al fenómeno

[7] Por lo demás, el mismo BARTH no es hoy tan radical como en la conocida frase del primer tomo de su Dogmática, a la que aludía el Sr. Ferro Couselo. Tiene razón H. KÜNG, al observar: «Einige Reminiszenzen in den

del Amor-Ruibalismo, tal y como se manifiesta esporádicamente en las Semanas Teológicas, nos preguntamos si no resulta ingenuo lo que parece ser su nota común: un afán de sustitución de las más tradicionales categorías teológicas, postulada no en nombre de un estudio positivo serio de las fuentes de la revelación, sino por las discutibles teorías especulativas del canónigo compostelano D. Angel Amor Ruibal.

Muy ponderada e interesante fue la comunicación del R. P. MIGUEL NICOLAU, S. I., Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca sobre *El próximo Concilio Ecuménico. Problemática teológica.* Se hacía en ella un recorrido por los diversos temas, flotantes en los ambientes teológicos, de los que posiblemente se ocupará el próximo Concilio. Habiendo sido ya publicado el texto de esta comunicación, nos parece superfluo resumir aquí sus ideas principales. Baste remitir al lector a M. NICOLAU, *El próximo Concilio Ecuménico:* RazFe 162 (1960) 149-164.

El R. P. BERNARDINO DE ARMELLADA, O. F. M. CAP., Profesor en el Colegio Teológico de los PP. Capuchinos en León, presentó una comunicación sobre la *Solución existencial al problema del sobrenatural: doctrina de los PP. Rahner y Malevez.* RAHNER [8] (*Über das Verhältnis von Natur und Gnade: Schriften zur Theologie,* I³, Einsiedeln 1958, 323-345, substancialmente publicado ya anteriormente en «Orientierung» 14 [1950] 141-145) ha pretendido una solución a la tensión entre inmanencia y transcendencia de lo sobrenatural. Ni un apetito mera veleidad (lo que daría una solución demasiado extrinsecista), ni un apetito innato absoluto (lo que no salvaría la gratuidad) resuelven el problema; por ello propone como solución un existencial sobrenatural, que se da en el hombre histórico, pero como don —él mismo— gratuito. El P. Bernardino de Armellada cree exagerada la crítica de Rahner del olvido de la inmanencia en la Teología tradicional. Esta observación del P. Bernardino de Armellada nos parece justa, si piensa en la Teología medieval (aunque debiera añadirse que la Teología medieval no se preocupó por conciliar los dos polos en tensión [9], pero inexacta si se refiere a la Teo-

---

ersten beiden Bänden dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Barth die Wendung zur Analogie vollzogen hat, wie diese Analogie auch immer zu bestimmen sein mag» (*Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung,* Einsiedeln, 1957, p. 18; no se olvide que el mismo BARTH, en su carta introductoria a la obra de KÜNG, asegura que éste le ha interpretado rectamente, p. 11). Un teólogo protestante de la altura de EMIL BRUNNER mantiene también una postura mucho menos radical que el Sr. Ferro Couselo (cf. E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik,* Band 1, 2.Aufl., Zürich, 1953, p. 183ss.); aunque no podamos hacer nuestro cuanto BRUNNER afirma allí, sobre todo a propósito de la posibilidad de la Teología natural, es interesante encontrar en él frases como éstas: «Die Aehnlichkeit des menschlichen Wortes mit dem göttlichen ist die Voraussetzung dafür, dass es von Gottes Wort Zeugnis geben kann. [...] Die Aehnlichkeit, die doch die absolute Unähnlichkeit nicht aufhebt, ist also die Möglichkeit der Offenbarung und der Gotteserkenntnis» (p. 185).

[8] Aunque el título de la comunicación se refería a RAHNER y MALEVEZ, prácticamente en la lectura de la misma sólo se hizo referencia al primero. L. MALEVEZ ha expuesto sus ideas sobre el problema en *La gratuité du surnaturel:* NouvRevTheol 75 (1953) 561-586; 673-689.

[9] Cf. J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural,* Madrid, 1952, pp. 400-408.

logía posterior a Cayetano (en realidad Rahner no habla de Teología tradicional, sino del extrinsecismo que se da «in der durchschnittlichen Gnadenlehre der letzten Jahrhunderte». *Schriften zur Theologie*, I, 324). El P. Bernardino de Armellada recuerda la argumentación de Rahner, al apoyar —en parte al menos— su teoría en la necesidad de explicar la pena de daño; observa, sin embargo, que con esta concepción no es posible pensar un limbo de niños sin tormento. Su valoración final del planteamiento de Rahner, como una traslación del problema (habría desplazado el estudio de la relación de naturaleza y sobrenaturaleza, al de la relación entre el hombre histórico y la gracia) nos parece excesivamente negativa. Que el aspecto existencial del problema es un aspecto fragmentario del problema total no puede dudarse; pero también es fragmentaria la consideración exclusiva del aspecto esencial del mismo [10].

El R. P. Antonio Queralt, S. I., Profesor en la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona) se ocupó del tema *Decisión y acto personal de fe*. A. Brunner (*Conocer y creer*, trad, esp., Madrid, 1954), ha profundizado en el carácter personal del acto de fe. El P. Queralt cree descubrirlo en la naturaleza del juicio en que todo acto de fe consiste. Todo juicio de certeza libre es un juicio de decisión personal. Son los juicios de mayor perfección óntica por razón de sus objetivos, ya que se trata siempre de juicios sobre personas y no sobre cosas. Ha de reconocerse, por tanto, una mayor perfección en los juicios emitidos sobre personas. Y en ellos, como en juicios de decisión personal, se realiza más perfectamente la persona que juzga. La fe es respuesta a una palabra, que es donación personal. Por ello, la fe —la respuesta— es captación de una persona. La palabra nos ha sido dada en Cristo en su aspecto estático (es el Señor) y en el dinámico (Providencia); en este segundo sentido es donde más aparece la fe como obediencia. El πιστός, el que recibe el mensaje, es fiel no sólo con respecto a un otro, a quien cree, sino también respecto a sí mismo. Sólo frente a una Persona Absoluta percibimos nuestra perfección como persona y nuestra limitación como creatura. La fidelidad a sí mismo no desaparece en el acto de fe; porque se es fiel para con Dios, también se será consigo mismo. Sin duda, todas estas consideraciones —aunque alguna de ellas sea sólo teoría probable (p.e. la identificación de juicio de certeza libre y juicio sobre personas)— ofrecen una perspectiva del acto de fe, rica en aspectos nuevos y consecuencias vitales.

El conocimiento por connaturalidad en la explicación de la doctrina de la divina unión del alma con Dios, en San Juan de la Cruz, era el título de la comunicación del R. P. Manuel García Miralles, O. P., Profesor del Estudio General de Valencia. Ante todo caracterizó el conocimiento por connaturalidad, como un conocimiento concreto, consiguiente a una unión por la voluntad; conocimiento experimental y sin especies, pues el objeto está vitalmente presente. Pasando después a analizar el cap. 5 del libro 2.º de la 1.ª parte de la *Noche oscura de la subida del Monte Carmelo:* «En que se declara qué cosa sea unión del alma con Dios» y el cap. 8 «Que trata, en general, cómo ninguna criatura ni alguna noticia, que puede caer

---

[10] Así lo reconoce J. Alfaro, a propósito del aspecto esencial del problema, que es del que trata en *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Greg 38 (1957) 8, nota 7.

en el entendimiento le puede servir de próximo medio para la divina unión con Dios», concluia el P. García Miralles que se trata de un conocimiento sin imágenes ni especies, del que es causa el amor. El P. García Miralles deducía de ello que el conocimiento por connaturalidad sobrenatural sería la explicación de la unión, tal y como la expone S. Juan de la Cruz; por otra parte, creía poder demostrar, con esto, la imposibilidad de la contemplación adquirida, pues la contemplación procede de una connaturalidad sobrenatural. Como es obvio, esta última conclusión sólo se sostiene, si por contemplación adquirida se entiende una contemplación con las mismas características que S. Juan de la Cruz expone en los capítulos citados. Por otra parte, también la noción de conocimientos por connaturalidad puede realizarse sin todas las notas que el P. García Miralles le atribuye; queremos decir que también la contemplación adquirida puede suponer un cierto conocimiento por connaturalidad, sin dejar por ello de ser adquirida [11]. Nos pareció también entender, que el P. García Miralles afirmaba que es posible amor sin conocimiento. ¿Cómo se concilia esta afirmación con el axioma escolástico «nihil volitum quin praecognitum»?

De sumo interés fue la comunicación de tipo informativo de D. Andrés Avelino Esteban Romero, Jefe de la Sección Bibliográfica del Instituto «Francisco Suárez», sobre *Las llamadas unionistas de S. S. Juan XXIII y el anuncio del Concilio Ecuménico en las reacciones suscitadas en las Iglesias ortodoxas*. Explicó cómo se limitaba en su comunicación a los «ortodoxos», por el mayor interés que representan por su máxima cercanía. Importante, ante todo, estudiar sus actitudes psicológicas. La interpretación unionista, que se dio al principio al futuro Concilio, ha tenido grandes resonancias en los separados. Estudió, como prueba, las reacciones provocadas en el Patriarcado ecuménico por el anuncio del Concilio. Ya anteriormente en el mensaje de Año Nuevo de 1959, el Patriarca Atenágoras recibe con cariño la invitación pontificia a la unión contenida en el mensaje de Navidad de S. S. Juan XXIII. Las expresiones de Atenágoras fueron recibidas de modo muy diverso en los ambientes ortodoxos. Desde el punto de vista católico: «Irenikon» 32 (1959) 93 hacía notar que hacía mucho tiempo que no se habían oído en Oriente palabras tan alentadoras en favor de la unidad. Sin embargo, un análisis más detenido del texto nos haría menos optimistas (el texto puede verse en «Irenikon» l. c. p. 91ss.). Nótese en él: ha conocido *indirectamente* el texto del Papa; se habla de *jefes* de las Iglesias cristianas, entre los que se alude a la celebridad histórica del Primado de Roma; le preocupa ante todo una unión *práctica* y *colaboración* (aunque se diga que ésta es la aspiración del momento). En Grecia la reacción «ortodoxa» fue muy antirromana. Los jerarcas no hablaron, pero en la revista «Ekklisia», órgano oficial de la Iglesia ortodoxa griega, se publicó en el número de 15 de enero un editorial firmado por TEODOSIO SPERANTSAS, con el título *De esta manera solamente* (cf. «Irenikon» 32 [1959] 219ss.). En él se afirmaba que el espíritu griego es el cristiano; los católicos por un espíritu romano han adulterado, por deseo de poder humano, las enseñanzas evangélicas y conciliares; han hecho una deificación de su jefe, al hacerlo infalible. Muy

[11] Cuando SANTO TOMÁS en la 2-2, q. 45, a. 2 c., habla del conocimiento de las cosas que pertenecen a la castidad, que tiene un hombre casto, ¿se trata de un conocimiento sin especies?

poco después fue el anuncio del Concilio, el cual ha despertado la conciencia de los «ortodoxos» en este problema. Atenágoras ha comenzado una serie de contactos con los jefes «ortodoxos» para una mayor unión entre ellos, que permita después intentarla con Roma. La naturaleza de esa unión casi siempre está muy obscuramente expuesta. En resumen: hay cambios en la actitud psicológica para la unión. Estos cambios son muy constatables, sobre todo en Atenágoras (contactos y visitas de diversos jerarcas católicos, declaraciones diversas). No obstante este rayo de optimismo, su manera de concebir la unión (psicológica y doctrinalmente) debe hacernos cautos en nuestras esperanzas. Hay que reconocer, sin embargo, que está realizando una labor benemérita de la causa unionista. Atenágoras distingue unidad y únión; ésta última de tipo práctico es la que, por ahora, se busca. Tal vez, en la base de este movimiento haya que colocar la conciencia de un peligro externo (como en Florencia); pero la Providencia de Dios puede servirse de ello. Para desembocar un día en la unión plena, un medio importante son los coloquios entre teólogos. Parece que estos contactos deben limitarse, por ahora, a las confesiones más cercanas. También parece que deben existir con carácter extra-oficial (lo oficial necesita algo positivo, como resultado, para no ser un fracaso; en lo extra-oficial ya el mero contacto es positivo). En Rodas —decía D. A. Avelino Esteban— en estos días se estudiará la posibilidad de una mayor unión de todas las Iglesias ortodosas y la actitud común para con Roma. La reunión (Pro-sínodo) es de jerarcas secundarios. El sínodo ulterior sería la prueba de su éxito y abriría la esperanza al futuro [12].

Fuera de programa, en una de las sesiones de la tarde. D. Ramón Arnau, Profesor del Seminario de Valencia, expuso brevemente una comunicación sobre *Lo sobrenatural en S. Agustín.* Explicó la frecuente superposición de los planos natural y sobrenatural en S. Agustín por su teoría del conocimiento (iluminación que se desarrollará en la visión y no una teoría por abstracción).

Facultad de Teología de Granada.

Cándido Pozo, S. I.

---

[12] Desgraciadamente la misma reunión del Pro-sínodo en Rodas ha sido diferida *sine die*, por razón —según ha declarado el Patriarca Atenágoras— de «dificultades insuperables». Cf. «Irenikon» 33 (1960) 361.

Reunión Internacional de Estudios Isidorianos de León

La ciudad de León, que por la secular posesión de los restos de S. Isidoro de Sevilla le siente particularmente vinculado a su historia, ha conmemorado con extraordinario esplendor el XIV Centenario de la fecha probable del nacimiento del Santo. Con este motivo se ha organizado una variada serie de festejos y conmemoraciones de carácter religioso, cultural, popular..., cuya enumeración puede verse en la revista «Ecclesia», 22 de octubre de 1960, pp. 21-23.

En esta reseña vamos a ceñirnos a la celebración que de seguro ha de alcanzar el valor más permanente entre todas las del centenario, a las jornadas de trabajo científico en torno a S. Isidoro que se han tenido entre el 28 de septiembre y el 4 de octubre de 1960 bajo el nombre de Reunión Internacional de Estudios Isidorianos.

El Centro de Estudios «San Isidoro», de León, que convocó la Reunión, ha tenido la satisfacción de ver que su llamada era atendida desde los puntos más distantes del extranjero por investigadores de la mayor altura, que han dado a la Reunión un tono de elevada calidad científica y la han de convertir en un hito señalado dentro de la investigación isidoriana gracias a las valiosas aportaciones con que concurrieron.

La Reunión estaba organizada según el esquema tradicional en los congresos científicos, de ponencias o lecciones y de comunicaciones, seguidas unas y otras de un diálogo en que se discutían, completaban, confirmaban las ideas sostenidas en la lección. A estas sesiones se añadieron cuatro coloquios de asistencia limitada, destinados a suscitar entre los reunidos una problemática que sirva de punto de partida para futuras investigaciones.

Después de unas amables palabras de bienvenida a los investigadores, pronunciadas por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de León, D. Luis Almarcha Hernández, abrió la Reunión D. Ramón Menéndez Pidal con un discurso sobre S. Isidoro y la cultura de Occidente, que fue escuchado con interés extraordinario. Tocando ya en él la materia que había de discutirse en los coloquios de los días siguientes, se pronunció resueltamente en favor de la originalidad de la obra isidoriana, tan a menudo negada. El Sr. Menéndez Pidal exigía que el juicio sobre la originalidad de S. Isidoro se diera pensando, no qué sería hoy nuevo, sino qué era nuevo en los siglos VI y VII. Cabalmente por el influjo cultural de S. Isidoro muchas ideas que legó a

nuestra cultura y que hoy son ideas corrientes, se han considerado desprovistas de originalidad, como si también hubieran sido corrientes en los siglos VI y VII. El Sr. Menéndez Pidal encontraba original en S. Isidoro el haber hermanado el interés por la cultura clásica, de origen pagano, con el interés escatológico, exclusivo en los Santos Padres anteriores a él. También su concepto de España, como unidad independiente de Roma, es nuevo en el siglo VI, aunque sus expresiones sobre España estén recogidas de autores anteriores que ensalzaban a España con entusiasmo, pero concibiéndola aún como parte del imperio.

Las lecciones y comunicaciones que fueron desarrollándose en los días sucesivos recogieron los más variados aspectos de S. Isidoro: su figura histórica, su obra literaria, la bibliografía reciente sobre él.

Sobre los problemas hagiográficos de S. Isidoro disertó, no sin humorismo, el bolandista P. Baudouin de Gaiffier, S. I. En su estudio estableció los puntos de partida para la investigación hagiográfica futura. Entre ellos haremos resaltar solamente el problema de la canonización del Santo, de la cual no se han publicado hasta el presente más que noticias enteramente equivocadas (generalmente con la canonización de S. Isidro Labrador), y no se conoce todavía ningún dato positivo. Dentro de esta línea de lo personal de S. Isidoro contribuyó el justamente celebrado patrólogo P. Angel Custodio Vega, O. S. A., con un interesante estudio crítico de las biografías de S. Isidoro.

Sobre la apreciación de S. Isidoro en los siglos que le siguieron, disertaron los Sres. D. Manuel C. Díaz y Díaz, y D. Luis López Santos, aquél principalmente a través de la literatura española latina, y éste principalmente a través de la castellana. En la idea de los españoles de otros tiempos aparecía S. Isidoro tan estrechamente unido a lo español, que su nombre se oscurecía y casi olvidaba durante el impulso internacionalista de Alfonso X el Sabio, para reaparecer de nuevo cuando el sentimiento de lo nacional vuelve a prevalecer. Las etapas del renombre de S. Isidoro llevan además su sello especial: el sabio eclipsa en los comienzos al santo; más tarde es el santo taumaturgo o el héroe nacional el que eclipsa al sabio, hasta el punto de que cuando acaba la Edad Media, no es ya en España donde las obras de S. Isidoro se estudian, se copian o se imprimen.

La traslación de los restos de S. Isidoro desde Sevilla a León fue el asunto del estudio documental que presentó D. Antonio Viñayo González, bibliotecario de la Colegiata de S. Isidoro y uno de los promotores más eficaces de la Reunión. El Sr. Viñayo hizo notar el estado incipiente de los estudios sobre esa materia, que todavía no permitían recoger datos suficientes para asentar una conclusión definitiva, y con una crítica equilibrada fue trazando a través de las noticias que de momento poseemos, el camino que habrán de seguir los futuros investigadores. En el diálogo que siguió, el Ilmo. Sr. D. Juan Francisco Rivera, canónigo de la Catedral de Toledo, recordó que la persecución árabe no se ensañó únicamente en las vidas de los cristianos, sino también en los restos de los santos, cuyo culto trató de impedir, y por eso, si los restos de S. Isidoro pudieron librarse de la destrucción, sería por haber desaparecido de Sevilla, no cuando llegaron los enviados de León que pensaron haberlos encontrados, sino mucho antes, cuando los cristianos perseguidos huían llevando consigo las reliquias que deseaban salvar. El Sr. Viñayo pensaba sin embargo que la sepultura de S. Isidoro

no era lugar celebrado por los cristianos de Sevilla, y de esa manera pudo pasar inadvertida hasta la llegada de los enviados de León.

La tradición que concede a la iglesia de Berzocana, próxima al monasterio de Guadalupe, la posesión de los restos de S. Fulgencio y Sta. Florentina, hermanos de S. Isidoro, fue el asunto de una comunicación presentada por el P. Arturo Alvarez, del mismo monasterio de Guadalupe, en la que pudo probar que el primer testimonio histórico que hoy se conserva de esa tradición, pertenece al siglo XV.

Pasando a los estudios acerca de la obra de S. Isidoro, los más numerosos como era de esperar, encontramos igualmente una gran abundancia y variedad de temas.

El estudio de las fuentes isidorianas ocupó a varios investigadores. En primer lugar al Profesor Jacques Fontaine, de la Sorbona, especialmente preparado para esa tarea con su reciente publicación *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. De su experiencia en la búsqueda de fuentes profanas de S. Isidoro aportó un interesante estudio metodológico sobre la investigación de fuentes en los escritos de S. Isidoro. Siguiendo la línea trazada por Marrou con su teoría de la «pantalla patrística», también Fontaine había encontrado que S. Isidoro conocía y citaba a los autores clásicos a través de las obras de otros Santos Padres, y de acuerdo con este hallazgo examinaba los aspectos que debía tener en cuenta la investigación de las fuentes isidorianas.

Las fuentes de la doctrina teológica de S. Isidoro, con especial atención a S. Agustín, fueron examinadas por el agustino P. Ursicino Domínguez del Val. También al influjo que ejerció S. Agustín sobre S. Isidoro, en particular a través de las Confesiones, volvió su atención el Prof. Mons. Michele Pellegrino, de la Universidad de Turín. Las fuentes de la doctrina jurídica isidoriana las estudió en la solemne sesión de clausura el Excmo. Sr. D. Alfonso García Gallo.

El texto latino de la biblia, usado por S. Isidoro, fue estudiado por Mons. Teófilo Ayuso Marazuela en una comunicación en que trató de precisar la acción depuradora de S. Isidoro sobre dicho texto. También en una comunicación expuso el alumno de la Sorbona M. Reydellet las concepciones políticas de S. Isidoro.

Sobre la difusión de las obras isidorianas a través de Europa presentó un trascendental estudio, avalado por su autoridad personal en la materia, el Prof. Bernhard Bischoff, de la Universidad de Munich. Con el testimonio de numerosos datos confirmó en forma definitiva la sugerencia hecha por otros congresistas, de una difusión de la obra isidoriana por Europa principalmente a través de los escritorios monacales de las islas británicas, verdadero resonador de la palabra de S. Isidoro, que en su expansión misional por los pueblos germánicos realizan una siembra de los escritos de S. Isidoro por todo el continente.

A la crítica textual se dedicaron tres estudios, el primero sobre el *De ecclesiasticis officiis* por el Rev. Christopher Lawson. En una exposición notablemente clara y sobria determinó el Rev. Lawson las distintas familias de códices, señaló su antigüedad gracias a los autores que citaban la obra según variantes características de una u otra familia, hizo la historia de la difusión geográfica de las familias, y dedujo finalmente que todos los códices más antiguos que poseemos derivaban del mismo arquetipo, mientras que un grupo de códices recientes eran independientes de ese arquetipo; de ahí con-

cluyó que, en el caso particular del *De ecclesiasticis officiis*, no se podía aceptar sin reservas la norma, guardada desde tiempos remotos, de «Codices antiquiores, meliores; codices recentiores, deteriores». Al abrirse el diálogo, el Prof. Fontaine recalcó lo particular del caso representado por el *De ecclesiasticis officiis*, puesto que en la obra del mismo S. Isidoro *De natura rerum*, cuya edición crítica preparaba el Prof. Fontaine, se cumplía de nuevo la norma tradicional de «Codices antiquiores, meliores; codices recentiores, deteriores».

El segundo estudio de crítica textual versó sobre las obras históricas de S. Isidoro y estuvo a cargo del Dr. D. Luis Vázquez de Parga, del Museo Arqueológico Nacional. No se trataba de un primer intento de edición crítica, puesto que existe una de reconocido valor publicada por Th. Mommsen en *Monumenta Germaniae Historica, Auct. Antiq. 11*, sino una revisión y crítica de esa misma edición.

El tercer estudio fue obra del Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo Auxiliar de Tarragona, D. Laureano Castán Lacoma, y en su ausencia fue leído por el Director del Centro de Estudios «San Isidoro», D. Luis López Santos. Examinó la polémica antijudía de S. Isidoro en orden a la edición de una de las obras pertenecientes a esa polémica, atribuida a S. Isidoro.

Mons. Pascual Galindo hizo el estudio paleográfico de uno de los más antiguos manuscritos isidorianos que poseemos.

La discusión de la genuinidad de las obras atribuidas a S. Isidoro estuvo representada por dos trabajos. En uno de ellos el jesuita P. Robert McNally, del Woodstock College (Maryland), estudió los más antiguos errores de atribución a S. Isidoro, y en particular un grupo de obras de origen irlandés, que fueron equivocadamente atribuidas a S. Isidoro ya en tiempos muy cercanos al Santo. El segundo trabajo fue del Rvdmo. P. Abad Fr. Justo Pérez de Urbel y trató de los himnos que deben atribuirse a S. Isidoro, tema en el que el disertante contaba con la larga experiencia de sus anteriores estudios y publicaciones.

Finalmente la bibliografía moderna sobre S. Isidoro fue estudiada con fina crítica por el joven profesor Jocelyn N. Hillgarth, del Warburg Institute (Londres). A partir del fundamental estudio bibliográfico de Altaner en *Miscelánea Isidoriana*, fue examinando con criterio selectivo las publicaciones recientes en un estudio que pondrá al servicio de los investigadores un instrumento de trabajo tan útil como lo ha sido hasta el presente el citado artículo de Altaner.

Dentro de esta sección bibliográfica, pero con carácter particular, podemos colocar la presentación que el P. Carlos García Goldáraz, S. J. hizo de la obra póstuma sobre S. Isidoro del P. José Madoz que acaba de editar el Centro de Estudios «San Isidoro».

* * *

Los temas propuestos para los coloquios fueron tres: la originalidad de S. Isidoro, su influjo en la historia, y el proyecto de una edición crítica de sus obras.

El primer tema ocupó dos reuniones, y en ellas se planteó el problema desde el punto de vista de la misma personalidad de S. Isidoro: se ha pretendido que en S. Isidoro hay dos hombres enteramente distintos, el pastor vigilante que representa a la Iglesia en todos los acontecimientos

históricos de su tiempo, y el sabio encerrado en su torre de marfil que escribe libros eruditos sin más sentido que el de satisfacer un afán personal de cultura; ¿corresponde esa representación a la realidad? El procedimiento de trabajo fue el de ir siguiendo a S. Isidoro a través de cada una de sus obras para buscar en cada una su originalidad, y dentro de cada obra el de ir siguiendo a S. Isidoro a través de sus incesantes citas para encontrar en ellas los matices personales que dejaba el autor al copiarlas.

Para el segundo tema se dedicó un solo coloquio. Con un procedimiento semejante al de los dos coloquios anteriores se fue buscando el influjo de S. Isidoro a través de la difusión geográfica de las copias de sus obras, completada por las citas de las mismas obras que se encuentran en otros autores.

A nuestro juicio el procedimiento empleado en estos tres coloquios pecó de analítico en demasía. Es verdad que casi todos los asistentes se encontraban orientados por sus actividades de investigación hacia las tareas de la crítica textual, y por eso su postura ante los dos problemas había de ser conforme a su experiencia científica. Es claro que tanto la originalidad como el influjo de S. Isidoro pueden ser ilustrados con nuevos puntos de vista mediante un examen más perspicaz de las citas. Sin embargo creemos que el planteamiento de ambos problemas debe hacerse principalmente dentro de la síntesis de la historia: solo un historiador podía haber abarcado de un golpe de vista las características de los siglos en que vivió S. Isidoro para decirnos en qué forma resalta su figura al lado de la de sus contemporáneos, como también un historiador solamente hubiera podido encontrar las consecuencias de la empresa isidoriana en los fenómenos históricos de su posteridad, aunque ningún contemporáneo de ellos hubiera anotado, y quizá ni aun sospechado, la relación que tenían con S. Isidoro. Así se hubiera suscitado indudablemente una más amplia problemática en la que el análisis filológico hubiera tenido como tarea el verificar la objetividad de la imagen o imágenes isidorianas propuestas y el perfilar los aspectos que quedan desdibujados siempre en las líneas generales de una visión de conjunto.

Con todo no faltaron bellas observaciones, de las cuales queremos anotar dos especialmente fecundas: la una del P. Angel Custodio Vega sobre el tema de la originalidad, y la otra de Mons. Michele Pellegrino sobre el del influjo de S. Isidoro.

El P. Vega advertía en S. Isidoro un extraordinario aprecio de lo humano, que da sentido interior a su obra enciclopédica. Es verdad que, como se hizo notar, se descubren en ella determinados ramos del saber tratados con escaso interés, quizá únicamente por necesidad de llenar ese espacio del conjunto. Pero es evidente que aun en esos casos es el aprecio de lo humano lo que lleva a S. Isidoro a tratar un punto al cual no le llevaba su afición personal.

Mons. Pellegrino encontraba en S. Isidoro el punto de arranque de una tendencia cultural de tipo científico, realista, objetivo, que habrá de mantenerse durante siglos en oposición constante con otra tendencia cultural de tipo platónico, idealista, místico, que a veces pierde el contacto con la realidad, y cuyo punto de arranque es S. Agustín. Aunque S. Beda, como observó el Profesor Bischoff, representa un nuevo impulso dentro de esa tendencia científica, no hay duda de que S. Isidoro es quien la pone en marcha durante la Edad Media y hacia él habrá de mirar una y otra vez a través de los

siglos medievales para encontrar orientación, hasta que el Renacimiento dé nuevos rumbos a la cultura.

El último coloquio, dedicado al proyecto de edición crítica de las obras isidorianas, se distinguió por la seguridad, la prontitud y el acierto con que se precisaron todos los puntos del plan.

Ante todo, para dirigir los trabajos de la edición se constituyó una comisión de cuatro miembros de otras tantas nacionalidades, los Profesores B. Bischoff (Alemania), J. Fontaine (Francia), J. N. Hillgarth (Inglaterra) y M. C. Díaz y Díaz (España). La realización se previó en cinco etapas, con posibilidad de algún retoque: 1, formación de las listas de mss. isidorianos anteriores al año 900; 2, búsqueda de referencias y citas que hayan de tenerse presentes; 3, examen de datos para establecer la dependencia de los mss. entre sí; 4, determinación de los mss. que deban cotejarse; 5, reparto del trabajo.

Para encauzar el trabajo de los editores dispersos por muchas naciones, se acordó la publicación bienal de un boletín de información sobre los estudios isidorianos, y la publicación no periódica de los resultados parciales que se vayan logrando, con el título de «Isidoriana». Las primeras tareas que habrán de afrontarse serán: 1, formación de un *Index Biblicus* isidoriano, que tomará a su cargo D. Antonio Viñayo; 2, formación de un *Index Verborum* isidoriano, a cargo del Profesor Díaz y Díaz; 3, constitución de un archivo microfotográfico de códices isidorianos, a cargo del Profesor Fontaine y con ayuda del Centre National de la Recherche Scientifique, de París; 4, constitución de una biblioteca especializada en S. Isidoro de León. Finalmente se planteó la posibilidad de utilizar los trabajos inéditos de investigadores que anteriormente habían intentado esa misma edición, como los de E. A. Anspach, y se convino en afrontar la obra desde sus mismos cimientos con la garantía del examen personal de todos los elementos.

No queremos concluir la reseña sin advertir que los estudios que hemos ido enumerando verán su publicación inmediata en el primer tomo de «Isidoriana», y con ellos también las comunicaciones de no pocos investigadores que no pudieron asistir a la Reunión, pero que no por eso dejaron de contribuir a ella. Entre ellos recordamos en este momento nombres tan conocidos en los estudios isidorianos como los de los PP. Louis Brou y Anscario Mundó.

* * *

En conexión con la Reunión Internacional de Estudios Isidorianos convocó igualmente el Centro de Estudios «San Isidoro» a un grupo de escrituristas para que conmemorasen con sus investigaciones el milenario de la célebre Biblia Visigótica de León, que coincidía también en el presente año de 1960. El haber incorporado las lecciones bíblicas al programa isidoriano recargó desmesuradamente las sesiones, ya bien densas con los estudios y los coloquios sobre S. Isidoro; pero en compensación se brindó a los asistentes una magnífica perspectiva sobre la variada problemática que un solo códice puede suscitar.

Entre los trabajos presentados queremos señalar los de Mons. Teófilo Ayuso Marazuela y del P. Bonifatius Fischer, O. S. B., de la Abadía de Beuron, sobre el texto latino de la Biblia Visigótica de León. El que fuesen distintos los pareceres de ambos acerca de dicho texto y de su carácter español, dio lugar a interesantes diálogos, que pusieron de manifiesto la especial

dificultad del problema así como la penetración científica de ambos escrituristas.

Acerca de la misma Biblia Visigótica presentaron interesantes estudios el joven investigador D. José Luis Casciaro y la Srta. Elena Gómez Moreno, el primero sobre las notas marginales árabes y la segunda sobre las miniaturas del códice en un estudio de fina sensibilidad artística.

Don Francisco Iñiguez Almech, Comisario General del Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional, que con su autorizada palabra ilustró las visitas arqueológicas de los reunidos a los monumentos leoneses, tuvo también en el marco de la sección bíblica una sugerente conferencia sobre las noticias acerca de la liturgia mozárabe que pueden recogerse de las miniaturas de la Biblia Visigótica.

Finalmente el P. Constancio Gutiérrez, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas, expuso su hallazgo de un manuscrito del siglo XVIII en que se copia el colofón perdido de la Biblia de Oña, cuyo parentesco con la de León era conocido, pero sin que se pudiese precisar por entero. El trabajo del P. Gutiérrez probaba que la Biblia de Oña es del mismo amanuense Florencio, que fue escrita con anterioridad a la de León y que probablemente le sirvió de modelo. En el diálogo que siguió hizo notar el Reverendísimo P. Abad Fr. Justo Pérez de Urbel la precisión de los datos históricos del colofón descubierto, y la Srta. Gómez Moreno las aclaraciones que aporta a la comprensión de las miniaturas del códice de León.

La Reunión Internacional de Estudios Isidorianos fue cerrada el 5 de octubre con una solemne sesión académica. En ella tuvo su magistral lección, de que ya hemos hablado, el Excmo. Sr. D. Alfonso García Gallo. Seguidamente el Rvdmo. P. Abad Fr. Justo Pérez de Urbel y el Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, en dos discursos de gran contenido, hicieron una semblanza de S. Isidoro bajo los dos aspectos que le distinguen: la santidad y la ciencia.

Nuestras últimas palabras sean para felicitar al Centro de Estudios «San Isidoro» y en particular a su infatigable director D. Luis López Santos por los grandes aciertos en la organización de esta Reunión, que hará memorable el nombre del Centro de Estudios «San Isidoro» en la historia de la investigación isidoriana.

FÉLIX RODRÍGUEZ, S. I.

NECROLOGIA

El 28 de marzo de 1960 entregaba su alma a Dios, en el Colegio teologado y filosofado de Eegenhoven-Louvain de la Compañía de Jesús, el P. JOSÉ CREUSEN. Desde fines de 1957 había tenido que dejar, agotado por la enfermedad, su cátedra de Derecho canónico en la Universidad Gregoriana. Nació en 1880 en Lieja. Al volver de Roma a su patria, acababa de celebrar el jubileo de sus 60 años de vida religiosa.

Doctor en filosofía clásica por la Universidad de Lovaina en 1907, el P. Vermeersch le marcó su dirección para el derecho canónico que enseñó desde 1914, en el colegio de su orden, refugiado entonces en Bruselas.

En 1918 añadió su cátedra de teología moral que dejó el P. Vermeersch al ser llamado a la Universidad Gregoriana. Entre 1922 y 1923 publicó su *Epitome Iuris Canonici*, en tres volúmenes, obra que está ya en la 7.ª edición. Para las religiosas dio al público una obra que ha sido muy reeditada. El fundó también en 1925 la revista «Revue des Communautés Religieuses», de la cual fue el principal redactor. Al morir en 1938 el P. Vidal, profesor de Derecho canónico en la Universidad Gregoriana, le sucedió el P. Creusen, y luego fue nombrado consultor de diversas Congregaciones romanas.

El cuidó de la reedición de la *Theologia Moralis* del P. Vermeersch y de su propio *Epitome Iuris Canonici*. En 1947 daba a la imprenta la biografía de su querido profesor: *R. P. Arthur Vermeersch, l'homme et l'oeuvre.*

En este mismo año la Universidad de Lovaina le confería el título de Doctor, honoris causa, en Derecho Canónico. Descanse en paz tan docto profesor.

M. Q.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

López Illana, Francisco, *Naturaleza del derecho canónico y relación con la de la Iglesia de Cristo.*—Apart. 116 (Salamanca, 1955) 91.

Anasagasti, Pedro de, O. F. M., *Reto juvenil a la muerte. Fr. Domingo del Ssmo. Sacramento Iturrate, Trinitario Descalzo.*—Gráficas Ellacurría (Bilbao, 1959) 215 + 17 grab.

Núñez del Olmo, Pbro., *En defensa del canon 1094, para asegurar la validez de los matrimonios:* Estudios (Madrid, 1960) 50. Separata de esta revista.

López-Dóriga, Enrique, S. J., *Die Natur der Jurisdiktion im Bussakrament:* Zeitschrift für katholische Theologie 82 (1960) Heft 4, 385-427.

Alfaro, Juan, S. J., *La Inmaculada Concepción en la Bula «Sollicitudo» a la luz de documentos inéditos:* Revista Española de Teología 20 (1960) 5-76.

Da Silva, *A pregaçao nos documentos missionários pontifícios:* Revista «Lumen» setembro-outubro (1960) 1-24. Separata.

P. I. B., *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R.mi D.ni A. Romeo.* Extractum ex periodico «Verbum Domini»: 39 (1961) 3-17.

* Del MINISTERIO DE INFORMACION Y TURISMO. Secretaría general técnica. Publicac.:

Arias-Salgado, Gabriel, *Textos de doctrina y política española de la Información,* tt. I y II, ed. 6.ª—(Madrid, 1960) XV-310; XV-272.

* Del C. S. DE I. C., INST. «LUIS VIVES» DE FILOSOFIA, Madrid:

O'Callaghan, José, S. J., *Las tres categorías estéticas de la cultura clásica: armonía, claridad, grandeza.* Premio «Menéndez Pelayo» —1958— (Madrid, 1960) 288.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Mateo Inurria, 15, Apartado 466, Madrid (16).

Biblia comentada. Texto de la Nácar-Colunga. I. *Pentateuco* por Alberto Colunga, O. P., y Maximiliano García Cordero, O. P.,— B. A. C. (Madrid, 1960) XXIV-1057.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

Biblia comentada. II. *Libros históricos del Antiguo Testamento,* por LUIS ARNALDICH, O. F. M.—B. A. C. (Madrid, 1961) XII-1093 + 5 mapas.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica,* t. XVI (último) *Tratado de los Novísimos.* Vers. de JESÚS PLA y MANUEL G. MIRALLES, O. P. Introd. de EMILIO SAURAS, O. P. *Indice general de conceptos de los 16 volúmenes.*—B. A. C. (Madrid, 1960) XV-1030.

JUAN DE LA CRUZ, SAN, *Vida y Obras. Bibliografía.* de CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D. Revisión del texto póstumo y notas críticas de MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, O. C. D. Prólogo, edición crítica de las obras, notas y apéndice de LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D., 4.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1960) XXVII-1217.

HERRERA ORIA, ANGEL, OBP., *Verbum Vitae, La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.* Elaborado por una comisión de autores bajo la dirección de..., t. I, 3.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1960) XXVIII-746.

CABODEVILLA, JOSÉ M.ª, *Hombre y Mujer. Estudio sobre el matrimonio y el amor humano.*—B. A. C. (Madrid, 1960) VIII-539.

KÖNIG, FRANZ, CARD., *Cristo y las Religiones de la tierra. Manual de historia de la religión,* por venticuatro especialistas bajo la dirección del... I. *El mundo prehistórico y protohistórico.* Trad. de la 2.ª ed. alemana por RAMÓN VALDÉS DEL TORO.—B. A. C. (Madrid, 1960) XVI-626.

GARCÍA VILLOSLADA, S. I.—LLORCA, BERNARDINO, S. I., *Historia de la Iglesia Católica,* t. III *Edad nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica, 1303-1648.*—B. A. C. (Madrid, 1960) XI-1131.

FRANCISCO DE VITORIA, O. P., *Obras. Relecciones teológicas.* Ed. crítica del texto latino, versión española, introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica por TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1960) 1386.

BOVER, JOSÉ M., S. I. (†), *Teología de San Pablo,* 3.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1961) XV-850.

GARRIDO BONAÑO, MANUEL, O. S. B.—PASCUAL DÍEZ, AUGUSTO, O. S. B., *Curso de Liturgia romana.*—B. A. C. (Madrid, 1961) XVI-750.

* De EDIC. FAX, Zurbano, 80, Apartado 8.001, Madrid:

ROLDÁN, ALEJANDRO, S. I., *Introducción a la ascética diferencial.* (Col. Psicología, medicina, pastoral, XXI).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1960) 463.

GUITTON, JEAN, *El problema de Jesús. Diario de un librepensador.* Trad. por Const. Ruiz-Garrido. (Perspectivas, 9).—(Madrid, 1960) 334.

CUTTAT, JACQUES-ALBERT, *El encuentro de las religiones, con un estudio sobre la espiritualidad del Oriente cristiano.* (Perspectivas, 10). Trad. del francés por Const. Ruiz-Garrido.—(Madrid, 1960) 207.

RIDDER, BERNHARD, *Historia de la Iglesia católica.* Vers. del alemán por Const. Ruiz-Garrido.—(Madrid, 1960) 812.

SNOECK, ANDREAS, S. I., *Escrúpulo, pecado, confesión.* Trad. del neerlandés por Const. Ruiz-Garrilo. (Col. Psicología, medicina, pastoral, 24).—(Madrid, 1960) 231.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Juan XXIII a los sacerdotes. Segunda parte de «Yo te elegí».* Regalo al sacerdote.—(Madrid, 1960) 284.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Sois la esperanza de la Iglesia. Pío XII a los alumnos del Santuario.* Regalo al seminarista.—(Madrid, 1960) 147.

* De la EDIT. CISNEROS. San Francisco el Grande, San Buenaventura, 1, Madrid:

SAGÜÉS AZCONA, PÍO, O. F. M., *El Padre José Areso, O. F. M., misionero y restaurador (1797-1878). (Ensayo de Biografía crítica).* Con un prólogo del Marqués de Montesa.—(Madrid, 1960) XXIII-482.

* De «EDICIONES MORATA», Mejía Lequerica, 12, Madrid:

SCHNEPP ET SCHNEPP, *Por el matrimonio hacia Dios.* Vers. española del Dr. Alfonso Alvarez Villar.—(Madrid, 1960) 275.

* De EDIC. PUNTA EUROPA, Montalbán, 14, Madrid:

RAMÍREZ, SANTIAGO, O. P., *La esencia de la esperanza cristiana.* (Coloquios Salmantinos, 1).—(Madrid, 1960) 352.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid:

PRADO, JUAN, C. SS. R., *Historia de la revelación,* t. III. *La monarquía hebrea.*—(Madrid, 1960) VI-563-816; tomos IV-VII: *Desde el destierro a los Macabeos.*—(Madrid, 1960) 820-1008.

CONNELL, FRANCISCO J., C. SS. R., *Teología para seglares,* t. 2.° *Moral pública y profesional, guía para los católicos en la vida pública.* Vers. del inglés por Pedro R. Santidrián, C. SS. R.—(Madrid, 1958) 349.

PRADO, GERMÁN, O. S. B., *Misas Dominicales y Festivas. Guión gregoriano.* (Col. San Alfonso, II. Sec. litúrgico pastoral, 7).—(Madrid, 1958) 206.

PRADO, JUAN, C. SS. R., *Síntesis bíblica* con la colaboración de NICANOR FERNÁNDEZ, C. SS. R., I. *Orientaciones.* II. *Historia de la revelación.*—(Madrid, 1959) XVI-175; 383.

ALCALDE, DOLORES, *Cruz radiante. (El enfermo crónico).*—(Madrid, 1959) 79.

FERNÁNDEZ, ROGELIO M.ª, C. SS. R., *Espiritualidad redentorística.*—(Madrid, 1959) 952.

CARRASCOSA, FRANCISCO MARTÍN, C. SS. R., *Ceremonial de Semana Santa. Redactado según el OHS., el RS. y demás Decretos de la Sagrada Congregación de Ritos.*—(Madrid, 1959) 188.

J. A., *Ejercicio del Viacrucis y otras oraciones.*—(Madrid, 1959) 47.

Misal diario, en latín y castellano y devocionario escogido para los fieles de España e Hisponoamérica, por Andrés Goy, C. SS. R., Adaptado a las más recientes reformas de la Liturgia, por José M.ª Ibarrola, C. SS. R.—(Madrid, 1959) 1785 + (31) + 165*.

Oficio de la Virgen del Perpetuo Socorro. Libro de las melodías. Texto de Fr. Carrascosa. Versif. de N. Moriones. Música de José González, C. SS. R.—(Madrid, 1958) 47.

BECQUÉE, LUIS, C. SS. R., *Cristo otra vez ¿Y, si fuera verdad?* (Manuales del católico práctico). Vers. del francés por Miguel Rodríguez del Palacio, C. SS. R.—(Madrid, 1960) 165.

CARRASCOSA, FRANCISCO M., C. SS. R., *Tu Pueblo Santo o Los fieles en la Liturgia.* Col. San Alfonso (Madrid, 1960) 315.

CARRASCOSA, FRANCISCO MARTÍN, C. SS. R., *Rito simple de Semana Santa.* (Para un solo sacerdote y ayudantes). Redactado según las últimas disposi-

ciones y decretos de la S. Congregación de Ritos. (Col. San Alfonso, 13).—(Madrid, 1960) 152.

MORIONES, NICANOR, C. SS. R., *Por las misiones parroquiales. Breves apuntes para facilitar el conocimiento y propaganda de las mismas.*—(Madrid, 1959) 112.

SANTIDRIÁN, PEDRO R., *Experiencias misionales. Testamento misionero del P. Ramón Sarabia.* Prólogo y edición de...—(Madrid, 1959) XX-647.

* De la EDIT. CO. CUL., S. A. Paseo de Rosales, 48, Madrid:

PEINADOR, ANTONIO, C. M. F., *Cursus brevior Theologiae Moralis ex Divi Thomae Principiis inconcussis.* Pars prior speculativa, t. V *De Extrema Unctione, de Ordine, de Matrimonio.*—(Madrid, 1960) XXIII-570.

* De la EDIT. «RELIGION Y CULTURA», Columela, 12, Madrid:

MANKELIUNAS, MATEO V., *Psicología de la religiosidad.* Presentación de Paciano Fermoso, O. S. B. (Biblioteca Psicológica del director espiritual, 7).—(Madrid, 1961) 528.

* De la EDIT. LABOR, S. A., Barcelona:

LLORCA, BERNARDINO, S. J., *Manual de Historia Eclesiástica,* 5.ª ed.—(Barcelona, 1960) XXIII-868.

* De la EDIT. HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

PROHASKA, LEOPOLD, *Pedagogía sexual. Psicología y antropología del sexo.* Trad. del alemán por Ismael Antich.—(Barcelona, 1960) 285.

GRUBER, ALOIS, *La pubertad, desarrollo y crisis.* Trad. de la 2.ª ed. alemana por Ismael Antich.—(Barcelona, 1960) 304.

HÄRING, BERNHARD, *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares,* 2 t. Vers. de la 5.ª ed. alemana por Juan de la Cruz Salazar, C. SS. R.—(Barcelona, 1961) 888, 668.

HERTLING, LUDWIG, S. L., *Historia de la Iglesia.* Trad. de Eduardo Valentí sobre la 3.ª ed. alemana. (Biblioteca HERDER, sec. de historia, 41).—(Barcelona, 1961) 556.

* De la EDIT. JUAN FLORS, Vía Layetana, 53, 3.º, Barcelona:

SALUCIO, AGUSTÍN, O. P. [s. XVI] *Avisos para los predicadores del santo Evangelio.* Estudio preliminar, ed. y apéndices por ALVARO HUERGA, O. P. (Espirituales españoles. Serie A. *Textos,* 2).—(Barcelona, 1959) VIII-264.

ALARCÓN, LUIS DE, O. S. A. [s. XVI] *Camino del cielo y de la maldad y ceguedad del mundo.* (Espirituales españoles. Serie A. *Textos,* 1). Ed. y prólogo de ANGEL CUSTODIO VEGA, O. S. A.—(Barcelona, 1959) VI-289.

FALCONI, JUAN, O. DE M. [s. XVI], *Camino derecho para el cielo.* Ed. e introd. de ELÍAS GÓMEZ, O. DE M., (Espirituales españoles. Serie A. *Textos,* 3).—(Barcelona, 1960) XI-321.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 9-11, Barcelona:

SOLÁ BRUNET, GABRIEL, PBRO., *Tractatus dogmaticus de Eucharistia.* (Colectanea San Paciano. Ser. teológica, VIII).—(Barcelona, 1961) 121.

PHILIPON, M., O. P., *El mensaje de Teresa de Lisieux.*—(Barcelona, 1960) 160.

PHILIPON, M., O. P., *La Trinidad en mi vida.*—(Barcelona, 1961) 134.

BOVER, IOSEPH M., S. I., *Evangeliorum Concordia.* Editio 3.ª.—(Barcinone, 1960) XXXIII-405.

GIR, ILDE, *El Libro de la recién casada. Normas para la dicha en el hogar*, 2.ª ed. Ilustraciones de la Autora.—(Barcelona, 1960) 249.

ARCUSA, EDUARDO, S. I., *Católicos pero...*—(Barcelona, 1960) 287.

ARCUSA, EDUARDO, S. I., *Eternas preguntas.*—(Barcelona, 1960) 222.

* De la EDIT. RAMON CASALS, Paseo de la Bonanova, 104, Barcelona:

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes.* 20.ª ed.—(Barcelona, 1960) X-137.

— *Año Sacro*, 6.ª ed. revisada y ordenada por Quirico Estop, Pbro., t. 3.º, Prácticas y Ejercicios de piedad.—(Barcelona, 1959) 532.

— *Novena en honor de los Santos Reyes.*—(Barcelona, 1960) 33.

— *Devoto novenario a la Reina de los cielos en el misterio de su gloriosa Asunción.*—(Barcelona, 1959) 40.

— *Novena a la Inmaculada Virgen María.*—(Barcelona, 1959) 35.

BORRELL Y SOLER, ANTONIO M.ª, *Miércoles de ceniza.*—(Barcelona, 1958) 19.

* De las MISIONERAS HIJAS DEL CORAZON DE JESUS, Puentezuelas, 31 Dpdo. Granada:

ALBARRACÍN, FRANCISCO, S. J., *«Haurietis aquas». Carta Encíclica de SS. Pío XII, sobre los fundamentos del culto al Corazón de Jesús, comentada*, 2.ª ed.—(Granada, 1960) 342.

— *«Haurietis aquas». Encíclica de SS. Pío XII, sobre el Sdo. Corazón* [Versión y Sumarios del Autor].

* De la EDIT. EL MENSAJERO DEL C. DE JESUS, Apartado 73. Bilbao:

ESTIBÁLEZ, LUIS MARÍA, S. I., *Discernimiento de espíritus.*—(Bilbao, 1960) 322.

BERTRAMS, WILHELM, S. I., *El celibato del sacerdote.* Trad. del alemán por Bernardo Bravo, S. I.—(Bilbao, 1960) 122.

DANTEC, FRANÇOIS, PBRO., *Noviazgo cristiano.*—(Bilbao, 1960) 246.

GARMENDIA DE OTAOLA, ANTONIO, S. J., *Enquiridion cinematográfico Pontificio. Doctrina de la Santa Sede (1909-1960).* Guía práctica para Cines y Cine-clubs.—(Bilbao, 1960) 307.

JIMÉNEZ DE MUÑANA, RAMÓN, *Las doce promesas del Sagrado Corazón de Jesús.*—(Bilbao, 1960) 117.

* De la EDIT. ESET, Seminario diocesano, Apartado 86, Vitoria:

LAHIDALGA, JOSÉ M. DE, *La coacción en la ordenación sagrada. Estudio histórico-jurídico del canon 214.* (Victoriensia, 10).—(Vitoria, 1960) XXVII-388.

* Del SEMINARIO SAN VICENTE PAUL, Santa Marta, Salamanca:

RÁBANOS, RICARDO, C. M., *Propedéutica bíblica.*—(Salamanca, 1960) 513.

* De EDIC. SIGUEME, Apartado 332, Salamanca:

SCHALLER, JEAN PIERRE, *Dirección espiritual y medicina moderna*, (Hinneni, 9). Trad. por Enrique San José Sacristán, Pbro.—(Salamanca, 1960) 265.

* De la EDIT. SAL TERRAE, Guevara, 20, Apartado 77, Santander:

SANTOS HERNÁNDEZ, ANGEL, S. J., *Salvación y paganismo o el problema teológico de la salvación de los infieles.*—(Santander, 1960) 756.

* De la ABADIA DE MONTSERRAT, Barcelona:

AUGÉ, RAMIR, O. S. B., *Job.* (*La Biblia.* Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat).—Monestir de (Montserrat, 1959) 378.

ESTRADÉ, MIQUEL M.—GIRBAU, BASILI M., O. S. B., *Tobit, Judit.* Versió per DOM ESTRADÉ, comentari per DOM GIRBAU. *Ester,* per Dom Girbau. (*La Biblia.* Versió dels textos originals i comentari).—Monestir de (Montserrat, 1960) 295.

* De ATHENAS EDICIONES, San Francisco, 5, Cartagena:

AUVRAY, PAUL, *Ezequiel.* Traducción y prólogo de Alberto Colao.—(Cartagena, 1960) 251.

* De la EDIT. DESCLÉE ET C[ie]., Tournai, Bélgica:

FUCHS, J., S. J., *Le droit naturel. Essai théologique.* (Bibliothèque de théologie, ser. II, Théologie Moral, 6).—(Tournai, 1960) 214.

NEMESHEGYI, PETER, S. J., (*Bibliothèque de théologie,* ser. IV, *Histoire de la Théologie,* II).—(Tournai, 1960) XVI-244.

Théologie du pèchè [Varios autores]. (*Bibliothèque de théologie,* ser. II, *Théologie Moral,* 7).—(Tournai, 1960) 532.

TOUILLEUX, P., *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel.*—(Tournai, 1960) 184.

BOUYER, LOUIS, *Introduction a la Vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique.*—(Tournai, 1960) 320.

* De EDITIONS BESTEL CENTRALE DER V. S. K. B., Faber Str. 7, Nijmegen, Holanda:

VISMANS, TH. A., O. P.—BRINKHOFF, O. F. M., *Bibliographie analytique de la liturgie.* (Bibliographia ad usum seminariorum, t. F. 1). Edition française traduite de l'allemand.—(Nijmegen, 1960) 79.

* De F. AUBIER, EDITIONS MONTAIGNE, 13, quai Conti, París:

MOREL, GEORGES, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix.* I. *problématique.* II. *Logique.* (Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de théologie, S. J., de Lyon-Fourvière) 2 t.—(París, 1960) 255; 349.

MARLÉ, RENÉ, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse.* Lettres de Maurice Blondel, Henri Bremond, Fr. Von Hügel, Alfred Loisy... présentées par...—(París, 1960) 366.

* Del EDIT. P. LETHIELLEUX, Rue Cassette, 10, París:

«Cahiers Laennec», n.2 (1960) *Obsession et scrupules.*—(París, 1960) 96.

* De la PONT. UNIVERSITÀ DEL LATERANO. Institutum utriusque iuris, Roma:

D'ERCOLE, GIUSEPPE, MONS., *L'essence del Vangelo nel tempo.* (*Communio:* Collezione di ricerche nella disciplina canonica delle origini, 2. Sussidi, 1).—(Roma, 1960) XIX-173.

* De la PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

ROBLEDA, OLIS, S. J., *Ius privatum romanum.* I. *Introductio.*—(Roma, 1960) XV-337.

FUERST, CLEMENS J., S. J., *Normae scriptis edendis in disciplinis ecclesiasticis.*—(Roma, 1961) XII-105.

* De EDITIONES PAULINAE, Via Alessandro Severo, 56, Roma:

BÉRGAMO, PEDRO DE, O. P., *In opera Sancti Thomae Aquinatis, Index seu tabula aurea eximii doctoris F. Petri de Bergomo* [†1482]. Editio fototypica.—(Roma, 1960) XI-1250.

* De la EDIT. PRESBYTERIUM, Via Giustiniani, 15, Roma:

JULLIEN, CARD. ANDRÉ, *Lo studio del latino e del tomismo nella luce di Roma* (Quaderni del clero, 28).—(Roma, 1960) 76.

MOROZZI, ELIO, *Il governo pastorale secondo S. Antonino di Firenze* (Quaderni del clero).—(Roma, 1960) 153.

* De M. D'AURIA EDIT. PONT., Calata Trinità Maggiore, 52, Nápoles:

LUCCHESI, D. GIOVANNI, *Mysterium fidei. Il testo della consacrazione eucaristica nel canone romano,* 2.ª ediz. (Biblioteca Cardinale Gaetano Cicognani, 4).—(Napoli, 1960) 115.

DELL'ORO, FERDINANDO, Salesiano, *La semplificazione delle rubriche. Note storicorubricali.*—(Napoli, 1960) XVIII-485.

* De la SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE, Corso Regina Margherita, 176, Turín:

I Vangeli nella critica moderna, a cura di P. Bonaventura Mariani, O. F. M. [Varios autores de los trabajos].—(Torino, 1960) 243.

* De SAINT MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Illinois, U. S. A.:

KINN, JAMES W., *The pre-eminence of the Eucharist among the sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas.* (Dissertationes ad lauream, 31).—(Mundelein, Illinois, 1960) 154.

O'BRIEN, JOSEPH J., *Reparation for sin. A study of the doctrine of Francis Suarez, S. J.* (Dissertationes ad lauream, 32).—(Mundelein, Illinois, 1960) 202.

MURPHY, THOMAS J., *The supernatural perfection of conjugal life according to Pope Pius XII.* (Dissertationes ad lauream, 33).—(Mundelein, Illinois, 1960) 154.

* De THE BRUCE PUBLISHING C.°, 400 North Broadway, Milwaukee, Wisconsin: U. S. A.:

MURPHY, ROLAND E., O. Carm., *Seven books of Wisdom.*—(Milwaukee, 1960) X-163.

* Del EDIT. HERDER, Wollzeile, 33, Viena:

SCHMID, JOSEF, *Moderne Bibelübersetzungen. Eine übersicht.* Sonderdruck aus der Zeitschrift für kath. Theologie, 82 Band. 3. Heft, 1960.

* De la ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, Münster, Westfalen, Alemania:

FLASCHE, HANS, *Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft,* herausgegeben von... Erste Reihe *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte.* 1 Band.—(Münster, Westfalen, 1960) 334.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (*Spaniens Forschungen der Görresgesellschaft*), herausgegeben von JOHANNES VINCKE in Verbindung mit EDMUND SCHRAMM, GEORG SCHREIBER und JOSÉ VIVES, 16

und 17 Band. WILHELM NEUSS zum 80. Geburtstag 24. juli 1960.—(Munster, Westfalen, 1960, 1961) XII-228; VII-236.

ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, t. 16, pars 1 *Metaphysica, libri quinque priores*. Edidit BERNHARDUS GEYER.—(Múnster, West., 1960) XXX-289.

* De la VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH, Paderborn, Alemania:

SCHEELE, PAUL-WERNER, *Opfer der Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden.*—(Paderborn, 1960) 288.

* De UNIVERSITÄTS-VERLAG WAGNER, Innrain, 27-29, Innsbruck, Austria:

SINT, JOSEF A., *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe* (Commentationes Aenipontanae, XV).—(Innsbruck, 1960) 174.

* De la DARTON, LONGMAN AND TODD LTD., 29.ª Gloucester Road, London:

CLARK, FRANCIS, S. J., *Eucharistic sacrifice and the reformation.*— The Newman Press (London, S. W. 7, 1960) IX-582.

* De EDITIONS SAINT PAUL, Avenue de Pérolles, 39, Friburgo de Suiza:

Calendrier de l'oeuvre de Saint-Paul pour l'an de grâce 1961.—(Fribourg, [Suisse] 1960) Bloc en forme de livre.

* De la PIA ASSOCIAZIONE PRIMARIA PRO CIVITATE CHRISTIANA, Assisi, Cittadella:

Cristo nel mondo a cura dell'Osservatorio pro Civitate Christiana (Assisi, 1960) 2.ª ser. VII vol. (1959-1960) 498, con muchas láminas.

* Del PROF. CARMELO OTTAVIANO, Via del Tondo Giulani, 24, s, Catania:

MAZZARELLA, PASQUALE, *Tra finito e infinito, saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano.* (Publicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania. Serie filosofica. Saggi e monografie, 23).—CEDAM, Casa editrice dott. Antonio Milani (Padova, 1961) 159.